48e JAARGANG 1e KWARTAAL 1948

GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

KOK

KAMPEN

Eindredacteur: Prof. Dr F. W. GROSHEIDE
Amsteldijk 85, Amsterdam (Z)

INHOUD:

UITGAVE VAN J. H. KOK N. V. TE KAMPEN

Dr A. KUYPER OVER HET SYNODALE SYSTEEM DER FRANSE KERKEN

DOOR

Prof. Dr D. NAUTA.

In zijn bekende geschrift: Het Calvinisme oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden (1874), heeft Dr A. Kuyper zich een uitlating veroorloofd, waarop naderhand door anderen nog al eens een beroep is gedaan bij hun bestrijding van het gezag der synoden [1]). Bladzijde 74 van dat geschrift geeft namelijk onder aantekening 100 het volgende te lezen: „Reeds Lechler heeft zeer juist aangewezen, dat het *fransche* Synodaal systeem in Calvijn's theorie niet thuis behoort." Het loont de moeite opzettelijk na te gaan, of deze bewering werkelijk in alle opzichten verantwoord is. Heeft Kuyper terecht Lechler als autoriteit voor zijn opvatting kunnen aanvoeren? En is het juist, de synodale inrichting, zoals die door de Gereformeerde kerk in Frankrijk ingevoerd werd, in strijd te achten met Calvijns beschouwing?

Het is daarnaar, dat ik in dit artikel een onderzoek ga instellen [2]).

In de aangehaalde aantekening verwijst Kuyper naar bladzijde 39 van het in 1854 door Lechler gepubliceerde boek: Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation. Kennelijk doelt hij daarbij dan op de volgende zinsnede: „Nur auf das Amt der Aeltesten, mit Bezug auf Kirchenzucht, nicht aber auf *Synoden* bezieht sich Calvin's Theorie. Er berührt sie nur nebenbei, theils geschichtlich, indem er seine Hochachtung vor den alten Concilien, jedoch mit Maass

---

[1]) Zo schrijft, met beroep op deze uitlating, Dr S. Greijdanus in zijn *Schriftbeginselen van Kerkrecht inzake meerdere vergaderingen*, blz. 17: „Het Fransche Gereformeerde kerkrecht van de 16e en 17e eeuw kunnen we evenmin zonder eenige correctie prijzen en laten gelden. Het kwam niet geheel met Calvijns kerkbeschouwing overeen."

[2]) Indertijd heeft Prof. Dr H. H. Kuyper over deze kwestie willen schrijven in de *Heraut*. Omstreeks September 1944, toen hij zich in Arnhem bevond en daar verstoken was van de hulp ener grote bibliotheek, verzocht hij mij hem enige gegevens te willen verstrekken voor dit doel. Aan dit verzoek heb ik toen nog kunnen voldoen. Maar of mijn schrijven hem bereikt heeft, is mij nooit bekend geworden. En hem is het niet meer mogelijk geweest iets over de onderhavige kwestie te publiceren.

und Ziel, bezeugt; theils polemisch gegen päbstliche Concilien; theils so dass er in Fällen von Lehrdifferenzen Geistlichkeitssynoden für räthlich hält; nie aber in der Art, dass er gemischte Synoden in der Gegenwart kirchenrechtlich für nöthig hielte."

Wij moeten even letten op het verband, waarin Lechler deze opmerking gemaakt heeft. Zij komt voor in het tweede hoofdstuk van zijn eerste boek, welk boek tot titel draagt: Die Anfaenge der presbyterialen Gemeindeordnung (1517—1541). Nadat hij in het eerste hoofdstuk gehandeld heeft over de eerste proeven van een presbyteriale inrichting der kerk, in den loop van de jaren 1517 tot 1535, brengt hij in het tweede ter sprake Calvijn en de Kerkorde van Genève (1535—1541). In dit hoofdstuk vinden wij een uiterst beknopt en allerminst volledig overzicht van Calvijns leer van de kerk en wel aan de hand van diens *Institutie*. Merkwaardig is, dat daarbij in het geheel geen rekening gehouden wordt met het verschil, dat zich juist met betrekking tot dit onderwerp in de onderscheidene uitgaven der *Institutie* bespeuren laat. Hoewel hij in dit onderdeel alleen de periode tot het jaar 1541 wil overzien, sluit Lechler zich in zijn uiteenzetting eenvoudig aan bij de laatste editie van Calvijns hoofdwerk. Concluderende, meent hij als het eigenaardige en kenmerkende van Calvijns opvatting te mogen vaststellen, dat hij de regering der kerk losmaakt van de burgerlijke overheid en een specifiek geestelijke regering verlangt, uitgeoefend door predikanten en ouderlingen ten behoeve van de kerkelijke tucht. Ter nadere verduidelijking en ter wering van misverstand laat Lechler vervolgens nog enige opmerkingen volgen, en van die opmerkingen vormt de hierboven aangehaalde de zevende of laatste.

In het resterend gedeelte van dit hoofdstuk zet Lechler uiteen, hoe Calvijn zijn kerkrechtelijke beginselen in toepassing en tot uitvoering gebracht heeft in de *Ordonnances ecclésiastiques* van 1541. Hij gaat daarna na, of en in hoeverre deze kerkorde overeenstemde met dan wel verschilde van Calvijns leer in zijn *Institutie*.

Aan het slot overziet hij nog eens de gehele behandelde periode. Hij komt daarbij onder meer tot de volgende conclusie: „Gemischte *Synoden* (von Geistlichen und Nichtgeistlichen) kennt, empfiehlt und fordert in diesem Zeitraum Niemand, ausser Lambert in der Homberger Reformation, die aber ein todtgeborener Entwurf gewesen ist. Es sollte, nach dem Gang des Reichs Gottes und nach dem Willen des Herrn der Kirche, erst aus kleinem Keim der grössere Baum erwachsen, und allmähliges Fortschreiten statt finden" (blz. 49).

Het is duidelijk, dat Lechler in dit verband met geen woord over de synoden van de Gereformeerde kerk in Frankrijk gerept heeft. Wij

vinden hem ook nergens betogen, dat dergelijke synoden — bestaande niet louter uit predikanten, maar uit predikanten en ouderlingen gezamenlijk — in Calvijns theorie niet zouden passen en niet op haar plaats zouden zijn. Van het uitspreken van zulk een oordeel onthoudt hij zich ten enenmale. Wat hij doet, is enkel constateren, dat dergelijke synoden bij Calvijn en in Genève niet voorkwamen. Calvijn hield ze, volgens hem, niet voor nodig. Ten aanzien van de kerkelijke tucht had Calvijns theorie betrekking alleen op het ouderlingenambt en niet op synoden.

Ja, Lechler laat het niet bij een eenvoudig constateren. Hij geeft echter te verstaan, dat er na 1541 zich een zekere ontwikkeling zou vertonen, en dat die ontwikkeling niet een verkeerde zou zijn, maar overeenkomstig den gang van het rijk Gods en naar den wil des Heeren. Van die ontwikkeling ontwerpt hij dan in zijn tweede boek, dat de periode van 1541 tot 1600 omvat, een schets. Dit handelt namelijk over de verdere voltooiing van de presbyteriale inrichting, over den voortgang tot de synodale inrichting en over de verbreiding van deze presbyteriale en synodale inrichting in de Gereformeerde kerk. In het derde hoofdstuk komt Frankrijk aan de orde, en dit vangt aan met de verzekering: „Nirgends hat der Geist Calvin's Grösseres gewirkt als in seinem Vaterlande *Frankreich.*" Lechler zet uiteen, hoe zich in Frankrijk Gereformeerde gemeenten vormden, hoe deze telkens weer door Calvijn en diens ambtgenoten te Genève met allerlei raad en advies bijgestaan werden, en ook hoe langzamerhand, vooral bij het steeds talrijker worden van de gemeenten, de behoefte gevoeld werd aan een hogere instantie, die in bepaalde kerkelijke aangelegenheden kon beslissen. Zo kwam het, vertelt Lechler, in 1559 tot de synode van Parijs, die een geloofsbelijdenis en een kerkorde opstelde voor de gezamenlijke kerken in Frankrijk. Met kennelijke instemming haalt hij daarbij aan de woorden van Beza: „Ce fut en ce temps, que *Dieu* par sa singuliere grace *inspira* toutes les Eglises Chrestiennes dressées en France, de s' assembler pour s' accorder en unité de doctrine et discipline, conformement à la parole de Dieu" (blz. 70).

Lechler constateert, dat de beginselen van de in Parijs vastgestelde kerkorde in den geest van Calvijn waren, zij het ook dat ten opzichte van verschillende punten een bepaalde eigenaardigheid aan den dag trad. Met name is dat volgens hem het geval met de synodale inrichting, die hier haar aanzijn ontvangen heeft: „Hauptsächlich neu und als Fortschritt von höchster Bedentung ist in dieser Kirchenordnung die Entwicklung der presbyterialen Ordnung zur *Synodalverfassung*" (blz. 74). Door deze synoden, bestaande uit predikanten en ouderlingen, kwam nu de eenheid tot stand tussen de gemeenten, die min

of meer geïsoleerd naast elkander gestaan hadden en die alleen in het leidende gezag, dat van Calvijn uitging, een bepaalden gemeenschapsband bezeten hadden. „Der drohenden Gefahr atomistischen Zerfallens und independentischer Richtung der Gemeinden wurde nun vorgebeugt, und statt der indirecten Verbindung über Genf, ein directer Verband und ein selbständiges Kirchenregiment über allen stehend gegründet durch die Synoden" (blz. 74).

Uit een en ander kan blijken, dat Lechler het ontstaan van de synodale inrichting in de Gereformeerde kerk van Frankrijk allerminst beschouwt als een zaak, die in strijd zou zijn geweest met Calvijns denkbeelden. Er moet hier volgens hem gedacht worden aan een volkomen gewettigde ontwikkeling.

Zo meen ik tot de conclusie te moeten komen, dat Kuyper zich voor zijn gevoelen ten onrechte op Lechler beroepen heeft. Wij moeten hem deze fout te meer aanrekenen, omdat de mogelijke tegenwerping, dat Lechler dan toch in werkelijkheid erkend heeft, dat de synodale inrichting der kerk in Genève ontbrak en in Calvijns theorie niet vermeld werd, en dat zij als een vrucht van later intredende ontwikkeling aangemerkt moet worden, ten aanzien van hem niet opgaat. Zelf wilde Kuyper immers niet bij Calvijn halt houden. In de eigen lezing, waarbij de in geding zijnde aantekening geplaatst werd, sprak hij dit met krachtige woorden uit: „Het Calvinisme is geen starre, onbeweeglijke macht, die reeds bij Calvijns leven haar laatste consequentie ontdekt, haar volle afronding gevonden had. Integendeel, het is een beginsel dat eerst allengs zijn kracht openbaart, voor elke eeuw een eigen gedachte heeft, in elk land een eigen vorm weet aan te nemen, en juist in deze rustelooze gedaantewisseling zijn ontwikkelingsproces voortzet" (blz. 22).

Kuyper heeft zich met zijn beroep op Lechler vergist. Maar zijn betoog zelf behoeft daarmede nog niet te vallen. Het was hem niet zozeer om Lechler te doen als wel via dezen zegsman om Calvijn, dien hij als zijn grote autoriteit beschouwde. Hij heeft in zijn aantekening dan ook niet volstaan met het noemen van Lechlers boek. Een verwijzing naar een belangrijke plaats in Calvijns *Institutie* heeft hij er onmiddellijk aan verbonden. Wij moeten derhalve ook onderzoeken, of zijn opvatting wellicht bij Calvijn zelf steun vindt.

Het is hier de plaats om de opvatting van Kuyper ten aanzien van het synodaal systeem in de Franse kerken, gelijk die hem toentertijd voor den geest stond, nader uiteentezetten. In den tekst van zijn lezing, waarbij de in geding zijnde aantekening geplaatst werd, heet het: „Ook bij de kerk was de vorm Calvijn geen hoofdzaak. Desnoods kon

hij een Episcopaat dulden gelijk in Engeland. Maar zijn kerkvorm had onveranderlijk den wortel in de gemeenteleden zelven, zwevende tusschen den aristocratischen en democratischen tint. Zijn gemeente te Genève was autonoom. Een kerkgeheel, waarvan de gemeenten [3]) willooze „membra" zijn, heeft hij nooit gewild. Zijn Synodaal systeem steunde op Confederatie door vrijwillige toetreding en schuwde elken dwang."

Kuyper kent dus bij Calvijn wel een synodaal systeem, maar daarvan wil hij, blijkens de aantekening, het franse synodaal systeem beslist onderscheiden hebben. Daaraan kleven volgens hem bepaalde gebreken. Afgaande op het redebeleid ter plaatse, moeten wij wel aannemen, dat die gebreken volgens hem daarin bestonden, dat in het franse systeem de gemeenten min of meer als willoze „membra" behandeld werden en dat het gekenmerkt werd door het opleggen van een zekeren dwang.

In dezelfde richting wijst eveneens wat Kuyper enige bladzijden tevoren (blz. 39) reeds had beweerd. Hij werpt daar de vraag op, wat de Hugenoten in de kerk wilden. En zijn antwoord luidt: „Niet gelijk de Independenten een kring van vrije, autonomische gemeenten, maar een goed georganiseerd kerkgeheel, waarin het gezag bij de Synode berustte en de invloed der gemeenteleden op het kerkbestuur was uitgesloten. In 1559 is die saamsmelting der vrije gemeenten in één kerkelijk geheel tot stand gekomen en de coöptatie der besturen eerst in onze eeuw afgeschaft. Drong het Calvinistisch beginsel hiertoe? Stellig niet. In Zwitserland was destijds van een Synodaal verband geen sprake. Meer dan een consistorie heeft in Genève tijdens Calvijns leven nooit bestaan. Calvijns gemeente was volstrekt autonoom. Neen, de drijfveer tot zoo enge saamsnoering lag op gansch ander terrein, had geen kerkelijke maar politieke oorzaak, school niet in geestelijk maar in militair belang. Let op het jaartal. In 1559, kort voor de samenzwering van Amboise, drong de overtuiging reeds door, dat het lijdelijk verzet zijn uiterste grens naderde en eerlang de beslissing zou komen aan het zwaard. Het voorspel van den burgerkrijg was reeds begonnen en men wist het: voor het voeren en volhouden van zulk een oorlog was organisatie, was eenheid van handeling en leiding onmisbaar . . . Dit noopte om in het streng aanhalen van het kerkverband een surrogaat te zoeken voor het politieke lichaam dat nog ontbrak. Als het ten oorlog gaat moet er geld zijn. Dat geld côtiseerden de kerkeraden van hun gemeenten. Er moesten troepen

[3]) Er staat eigenlijk in den tekst: „den gemeente"; dit is blijkbaar een drukfout.

saamgebracht, ammunitie en kanonnen gekocht, ruitervolk gehuurd, commando's verdeeld worden, en daartoe strekte het consistoriënnet, dat over Frankrijk werd uitgespreid en waarvan de koorden, ter sterking van veerkracht, saam moesten loopen in zeer enkele handen. Zoo deed men ten onzent, zoo ging het in Frankrijk toe, en het was in beide landen derhalve staatkundige nevenbedoeling, militair belang, en allerminst eisch van het geloofsbeginsel, waardoor der Hervormde kerk een keurslijf werd omgesnoerd, in welks nauwe spanning het gemeenteleven meer dan twee eeuwen heeft gekwijnd."

Hoe nu te denken over deze voorstelling van zaken? Wij hebben hier te maken met een constructie van de geschiedenis, die allerminst in overeenstemming is met de bekende feiten. Het is niet juist, dat de synode van Parijs in 1559 meer door politieke dan kerkelijke drijfveren zou geleid zijn en dat bij het totstandkomen van die eenheid vooral militaire belangen den doorslag gegeven zouden hebben. Wanneer wij opslaan de *Histoire ecclesiastique des eglises reformees au royaume de France,* die samengesteld werd door Beza en die steunt op authentieke gegevens door de Franse kerken zelve verstrekt, lezen wij daar van een kleine samenkomst, tegen het einde van 1558 te Poitiers gehouden. De aanwezige predikanten wisselden daar onderling van gedachten over de leer en over de orde en tucht in hun gemeenten. Al discussiërende begonnen zij te verstaan, welk een weldaad het zou zijn, indien het God behaagde, dat alle kerken in Frankrijk eenstemmig een geloofsbelijdenis en een kerkorde opstelden, evenals in het tegengestelde geval wanneer zulks niet gebeurde, welke grote moeilijkheden en verdeeldheden zowel ten aanzien van de leer als ten aanzien van de tucht er zouden kunnen rijzen, wijl de kerken niet onder elkander verbonden en onder eenzelfde kerkorde en kerkregering geschaard waren. Aan den predikant Antoine de Chandieu van Parijs, wiens aanwezigheid te Poitiers tot dit gesprek met name aanleiding had gegeven, werd daarom opgedragen met de kerk van Parijs overleg te plegen om in dezen nood voorziening te treffen. Dat zijn de werkelijke overwegingen geweest, die geleid hebben tot het samenkomen van de synode te Parijs in Mei 1559. Daar werden toen met algemene instemming de Geloofsbelijdenis en de Kerkorde opgesteld en aangenomen. Beza, dit verhalende, voegt er aan toe: „chose vraiement conduite par l' esprit de Dieu pour maintenir l' union qui a tousiours perseveré depuis" [4]).

---

[4]) *Hist. ecclésiastique des égl. réf. au royaume de France.* Edition par Baum et Cunitz (1883), I, p. 198—200. In hetzelfde verband vindt men het hierboven door Lechler aangehaalde citaat uit Beza. Zie verder uitvoerig J. Pannier, *Les origines de la confession de foi et la discipline des Eglises Réformées de France,* Paris, 1936.

Het geestelijk en kerkelijk karakter van de synode te Parijs staat boven elken twijfel vast. Voor de voorstelling, welke Kuyper er van geeft, ontbreekt in de feiten elke goede grond. En niet dit alleen. Ook de gedachte, als zou het door die kerkelijke vergadering aanvaarde synodale systeem in strijd zijn geweest met de opvatting van Calvijn, laat zich niet handhaven. Men is in Parijs niet samengekomen, zonder in deze aangelegenheid Calvijn te kennen. Wie van de toenmalige situatie inderdaad op de hoogte is, begrijpt terstond dat het anders eenvoudig niet denkbaar ware geweest. Er zijn dan ook uit Genève afgevaardigden, zij het ook een paar dagen te laat, ter synode verschenen. Zij hebben aan de beraadslagingen over de Confessie nog kunnen deelnemen. De Kerkorde, met welker vaststelling de vergadering zich gedurende de eerste dagen onledig gehouden had, was toen blijkbaar reeds afgedaan.

Wat nu den inhoud van deze Kerkorde betreft, uit niets blijkt dat het daarin opgenomen synodaal systeem in een of ander opzicht door dwang zou opgelegd zijn aan de deelnemende kerken of dat deze min of meer als willoze „membra" van het kerkgeheel beschouwd en behandeld werden. Integendeel, wij mogen zeggen dat elke tendenz in die richting bij voorbaat afgesneden werd door het artikel, waarmede deze Kerkorde aanvangt: Premierement que nulle Eglise ne pourra prétendre principauté ou domination sur l' autre. Dit beginsel van gelijkheid voor alle kerken keert zich zo beslist mogelijk tegen het uitoefenen van ongeoorloofden dwang en tegen het wegnemen van de verantwoordelijke roeping, welke aan iedere particuliere kerk toekomt. Pannier, die alle gegevens over ons onderwerp bijeengebracht en in een uitvoerige studie op voortreffelijke wijze verwerkt heeft, spreekt volkomen terecht van „ce principe d' égalité, cher aux fondateurs de ce systême d' organisation ecclésiastique que, beaucoup plus tard, on a dénommé *régime presbyterien synodal* parce que c' est une *fédération* d' associations *locales*" [5]). Indien dit juist is, hoe is het dan nog mogelijk hier van een bepaald ingrijpend onderscheid met Calvijn te gewagen, wanneer Kuyper zelf van diens opvatting moest verzekeren: „Zijn Synodaal systeem steunde op Confederatie door vrijwillige toetreding?"

Ter nadere adstructie van zijn beroep op Lechler heeft Kuyper, gelijk ik reeds even memoreerde, nog naar een belangrijke plaats in Calvijns *Institutie* verwezen. Het is het eerste gedeelte van het negende hoofdstuk van boek IV, waarin Calvijn handelt over de conciliën en hun gezag. Wat Calvijn hier zegt over de betekenis der conciliën,

---

[5]) J. Pannier, *Les origines de la confession de foi et la discipline des églises réformées de France*, p. 110.

vooral ook wanneer hij ingaat op de vraag, wat als de grond van hun gezag te beschouwen is, verdient behartiging. Maar het is niet duidelijk, wat een beroep op deze uiteenzetting moet betekenen ten nadele van het synodale systeem in Frankrijk. Want Calvijn geeft zelf uitdrukkelijk te kennen, dat het zijn bedoeling niet is om de conciliën als zodanig te bestrijden en te verwerpen: „ik beweer hier niet, dat alle conciliën veroordeeld moeten worden, of al hun handelingen verworpen en, zooals men zegt, met een pennestreek doorgehaald moeten worden." Kuyper heeft dit ook goed begrepen, want anders zou hij niet gesproken hebben van een synodaal systeem bij Calvijn. Alleen dan zou het beroep op Calvijns uiteenzetting waarde hebben, wanneer vaststond, dat het synodale systeem, gelijk het in 1559 in Frankrijk aanvaard werd, aanleiding had gegeven tot het oefenen van een ongeoorloofden dwang op de kerken. Nu ik echter meen aangetoond te hebben, dat die gedachte foutief is, en wij veeleer mogen aannemen, dat de besluiten van de synode van Parijs met Calvijns beginselen allerminst in conflict gekomen zijn, vervalt de noodzaak in dit verband nog langer stil te staan bij en dieper in te gaan op de aangehaalde plaats in zijn *Institutie*.

Kuyper heeft zich dus niet slechts in zijn beroep op Lechler vergist. Maar voor wat betreft zijn oordeel over het franse synodaal systeem kan hij ook niet geacht worden Calvijn op zijn hand te hebben. Hiermede heb ik het einde van mijn betoog bereikt. Natuurlijk zou er op zichzelf nog plaats zijn voor een opzettelijk onderzoek naar de vraag, of Kuyper in latere jaren wellicht van zijn onjuiste oordeelvelling teruggekomen is. Naar mijn mening bestaat er inderdaad alle aanleiding om hier aan een geval van „oude plunje" te denken. Om twee redenen zie ik er evenwel van af in dit artikel die vraag nader te behandelen. Het onderzoek zou, wilde ik het in werkelijkheid op afdoende wijze verrichten, op vrij brede basis moeten ingesteld worden. Het zou dientengevolge meer ruimte vereisen dan voor dit artikel passend geacht moet worden. Voorts zou bij zulk een onderzoek al spoedig blijken, dat wij ons niet kunnen beperken tot Kuypers oordeel over het franse synodaal systeem in het bijzonder, waarover hij slechts heel weinig gepubliceerd heeft, maar dat wij er eveneens in moeten betrekken zijn opvatting over het synodaal systeem bij de Gereformeerden in het algemeen. Een zodanige bespreking zou ons leiden ver buiten het karakter van dit artikel, gelijk ik het mij voorgesteld heb te geven.

*

DE VERWERPING VAN SAULS HUIS EN KONINGSCHAP EN DE OPKOMST VAN ISRAËLS VERKOREN KONING

DOOR

Dr J. SCHELHAAS Hzn.

II.

Hoewel Saul door zijn ongehoorzaamheid en eigenmachtigheid reeds getoond had, dat hij niet als theocratisch koning zich wilde onderwerpen aan den wil Gods, ontving hij nog eenmaal de kans, zich gunstig te onderscheiden en zich te doen kennen als een gehoorzaam dienaar van Israëls God. Met de mislukking in de eerste proef wilde de HEERE de zaak nog niet als afgedaan beschouwen, maar hem nogmaals beproeven door hem een opdracht te geven. Al was Sauls huis als dynastie verworpen, Saul zelf was nog koning van Israël in volle rechten. De HEERE verbrak het stilzwijgen en zond Samuël tot den koning.

Samuël zeide tot Saul: Mij *heeft Jahweh gezonden om u tot koning te zalven over Zijn volk (over) Israël; luister daarom naar het woordelijk bevel van Jahweh. Zoo zegt Jahweh der legerscharen: Ik heb nauwlettend achtgeslagen op hetgeen Amalek Israël aangedaan heeft, hoe hij zich tegen hem gesteld heeft op den weg bij zijn uittocht uit Egypte. Ga derhalve heen, sla Amalek en tref al wat hij bezit met den ban; verschoon hem niet, maar dood man en vrouw, kind en zuigeling, rund en schaap, kameel en ezel* [52]).

De profeet legt er den nadruk op, dat hij in opdracht des HEEREN Saul gezalfd heeft tot koning, opdat zoo sterk mogelijk de klem op diens consciëntie zal liggen, dat hij geroepen is, het door Samuël overgebracht bevel des HEEREN te gehoorzamen en het zoo nauwgezet mogelijk te volbrengen. Voegt hij daaraan nog toe: Zoo zegt Jahweh der legerscharen, dan wil hij daarmede nadrukkelijk wijzen op het gezag en de grootheid van den Opdrachtgever.

Amalek had door zijn oprukken tegen het uit Egypte optrekkende Israël zich het oordeel der verdelging waardig gemaakt [53]). Daarop

---

[52]) In het Hebreeuwsch staat er eigenlijk: *van man tot vrouw, van kind tot zuigeling, van rund tot schaap, van kameel tot ezel*, opdat zoo scherp mogelijk uitkomt, dat niets en niemand mag worden gespaard.

[53]) Men zie Ex. 17 : 8—16 en Deut. 25 : 17—19.

wijst de HEERE door te herinneren aan hetgeen Amalek toen gedaan had. Die daad van vijandschap was de reden, waarom de ban aan dit volk moest worden voltrokken. Dat Saul, Israëls eerste koning, deze opdracht ontving, was zeer eervol, omdat daarin opgesloten lag, dat aan het volk de rust geschonken was van de vijanden rondom (Deut. 25 : 19).

Maar tevens werd den koning eigen voordeel onthouden. De ban vorderde, dat al wat leefde den HEERE werd gewijd door dood en vernietiging. Ter voorkoming van alle misverstand werd ook nog uitdrukkelijk gezegd, wat de ban inhield. Alle menschen en dieren moesten worden gedood!

Saul nam terstond zijn maatregelen om aan deze opdracht te kunnen voldoen. *Saul riep het volk op en telde hen te Telaïm* [54], *tweehonderd duizend man voetvolk en tien duizend mannen van Juda* [55].

Met deze betrekkelijk groote legermacht trok Saul ten strijde. Hij toonde ook nu weer door zijn oorlogstactiek een bekwaam veldheer te zijn. *Zoodra Saul in de nabijheid van de stad der Amalekieten gekomen was, legde hij een hinderlaag in het dal.* Zoo kon hij de stad van twee zijden aanvallen, de bewoners in verwarring brengen en hun de mogelijkheid van de vlucht ontnemen. Maar vóór hij tot den onverhoedschen aanval overging, had hij nog een taak te volbrengen ten opzichte van de Kenieten, die in hetzelfde gebied hun woonplaats hadden. *Saul zeide tot de Kenieten: Gaat heen, verwijdert u, trekt weg uit het midden van de Amalekieten, opdat ik u niet met hen uit den weg ruim, terwijl* gij *toch weldadigheid hebt bewezen aan alle kinderen Israëls bij hun uittocht uit Egypte.*

Terwijl de Amalekieten door hun boosaardig optreden bij Israëls uittocht uit Egypte den ban verdiend hadden, hadden de Kenieten juist toen door hun hulpvaardigheid [56] zich het voorrecht verworven, dat zij nu werden gespaard. Er is een erfvloek, maar ook een erfzegen.

De Kenieten trokken zich toen terug uit het midden van de Amalekieten. Daarop sloeg Saul de Amalekieten van Chawilah tot aan Sjoer toe, dat ten Oosten van Egypte ligt. Hij greep Agag [57]*, den koning*

[54]) *Telaïm* is vermoedelijk dezelfde stad als het in Jozua 15 : 24 genoemde *Telem*. De stad lag naar alle waarschijnlijkheid in de Negeb, maar haar preciese ligging is niet bekend.

[55]) Evenals in 1 Sam. 11 : 8 wordt hier tusschen het overige Israël en Juda onderscheiden. De getallen zijn kleiner dan in 1 Sam. 11 : 8 en ook de getalsverhouding is een andere. Er zijn er, die in plaats van *mannen van Juda* willen lezen: *ruiterij*. Maar Israël had in dien tijd nog geen paarden.

[56]) Men zie Num. 10 : 29—32.

[57]) De naam *Agag* zal een titel zijn (evenals b.v. *Pharao*). De beteekenis is: *de toornende, de geweldige* of *de vurige*.

van Amalek, levend, maar aan al het volk voltrok hij den ban met de scherpte des zwaards. Saul en het volk verschoonden Agag en het beste klein- en rundvee en het naastbeste [58]) *en de lammeren ja alles wat best was en wilden het niet met den ban treffen. Maar alle have, die minderwaardig* [59]) *en in slechte conditie* [60]) *was, die troffen zij met den ban.*

Saul behaalde een éclatante overwinning. Hij voldeed wel aan de opdracht des HEEREN voorzoover er eer bij te behalen was. Maar hij wilde niet den gevangen koning dooden, den buit vernietigen, en zonder eigen voordeel den ban voltrekken. Hij was met het volk één in onwil, uit zucht naar eer en voordeel. Slechts het vee, dat geen waarde vertegenwoordigde, werd neergeslagen. Zoo was Saul in de uitvoering van zijn taak eerzuchtig, zelfzuchtig en hebzuchtig. Hij vergreep zich aan het verbannene en tastte zoo de heiligheden aan. In ongehoorzaamheid weigerde hij zich als theocratisch koning te gedragen. Hij regeerde naar eigen willekeur en overtrad willens en wetens Gods gebod.

Zoodra Saul zijn waren aard getoond had in eigenwillige verwerping van het koningschap van Jahweh, in eerzucht en hebzucht en ontheiliging van hetgeen den HEERE gewijd moest worden, greep de HEERE in. *Het woord van Jahweh geschiedde tot Samuël: Het berouwt Mij, dat Ik Saul tot koning aangesteld heb, want hij heeft zich van achter Mij afgekeerd en Mijn woorden niet ten uitvoer gebracht.*

Dit berouw is natuurlijk geen menschelijk berouw. Het is geen verandering in Gods Wezen [61]). Op menschvormige wijze wordt slechts uitgedrukt de diepe afkeer des HEEREN van Sauls zonde en Zijn oordeel, dat Saul zich het koningschap onwaardig heeft betoond. De zonde van Saul wordt gekenschetst als ongehoorzaamheid. Het koningschap vordert immers gehoorzaamheid. In volmaakte gehoorzaamheid zal eens de groote Koning zich aan den HEERE wijden.

---

[58]) Een oude Joodsche opvatting is, dat hier bedoeld worden de dieren van de tweede worp, die als best bekend stonden.

[59]) Het woord, hier door *minderwaardig* weergegeven, heeft een zeer ongewonen vorm. Misschien is de tekst niet geheel zuiver overgeleverd. Bedoeld is echter *hetgeen veracht werd*, dus het minderwaardige vee.

[60]) Het Hebr. woord beteekent: *dat versmelt, vervliet, verdwijnt.* Hiermede wordt dus het zwakke ellendige zich in slechte conditie bevindende vee aangeduid. Een conjectuur is voorgesteld, waardoor een woord gelezen wordt, dat beteekenen kan: *verwerpelijk* of *waardeloos.* Men zie b.v. Kittel, *Biblia Hebraica.*

[61]) In 1 Sam. 15 : 29 wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de HEERE geen berouw heeft. 1 Sam. 15 : 11 en 29 zijn niet tegenstrijdig, zooals sommigen aannemen, maar vullen elkander aan. Bij het berouw Gods mag men aan geen menschelijk berouw denken, maar moet men het verstaan als menschvormige uitdrukking van Gods afkeer van de zonde en Gods leed over Sauls gedrag, dat geheel anders was dan van hem mocht worden verwacht.

Samuël ontroerde hevig [62] *en riep den ganschen nacht tot Jahweh.* Hij smeekte, bewogen over het lot van koning en volk, den ganschen nacht in gebedsworsteling tot den HEERE om het oordeel der verwerping af te keeren, maar tevergeefs.

Des morgens in de vroegte ging Samuël Saul tegemoet. Aan Samuël werd bericht: Saul is te Karmel [63] *gekomen, heeft zich daar juist een gedenkteeken opgericht, heeft zich omgekeerd, is verder getogen en naar Gilgal* [64] *afgedaald.*

Trotsch op zijn zegepraal had Saul door een gedenkteeken de gedachtenis aan zijn heldendaad willen vereeuwigen. Treffend is de tegenstelling tusschen dit plaatsen van het gedenkteeken in trots en overmoed en het woord, dat Samuël te Gilgal tot hem heeft gericht.

Toen Samuël tot Saul kwam, zeide Saul tot hem: Wees gij gezegend van Jahweh! Ik heb het woord van Jahweh gestand gedaan. Met dezen zegenwensch en deze pertinente onwaarheid trad hij den profeet tegemoet. Hij had blijkbaar behoefte zijn zaak te verdedigen nog vóór zij aangevallen was, omdat hij een verontruste consciëntie had.

Aan zijn ongehoorzaamheid paarde zich onwaarachtigheid. Maar Samuël liet zich door dit ostentatief getuigenis van de vervulling van de opdracht niet op een dwaalspoor leiden. *Samuël zeide: Maar wat is dat dan voor schapengeblaat dat tot mij doordringt en voor rundergeloei, dat ik hoor? Saul zeide: Die hebben ze van de Amalekieten meegebracht, want het volk heeft het beste klein- en rundvee gespaard om het aan Jahweh uw God te offeren. Maar het overige hebben wij met den ban getroffen.*

Op Samuëls vraag, die uitging van hetgeen hoorbaar was, kon natuurlijk een gedeeltelijke erkenning van de overtreding niet uitblijven. Saul schoof echter terstond het volk als de schuldigen naar voren. Mannelijk was zijn houding hierin allerminst, bovendien onwaarachtig. Want wel had het volk zich met hem in onwil vereenigd, maar hij was toch de leidsman, die de verantwoordelijkheid droeg en wel bij machte geweest was zijn wil tegenover dien van het volk te stellen,

---

[62]) Letterlijk staat er: *het ontbrandde bij Samuël*, d. w. z. *Samuël ontbrandde.* Gewoonlijk moet er bij gedacht worden *in toorn.* Maar in Gen. 45 : 5 is dit onmogelijk. Aalders vertaalt dan: *weest niet ontdaan* (in zijn *Genesis* III, blz. 147). Ook in 2 Sam. 6 : 8 kan moeilijk aan ontsteken in toorn gedacht worden. De uitdrukking kan, zooals duidelijk blijkt, beteekenen: ontbranden d. i. ontroeren in het gemoed. Dat is de beteekenis, die we hier ook moeten kiezen. Zoo vertalen ook de *Leidsche Vertaling* en De Groot, a. w. blz. 59. Ten onrechte wordt door sommigen verklaard, dat deze vertaling niet mogelijk is. Gen. 45 : 5 is daarvoor een afdoend bewijs.

[63]) Dit Karmel lag in Juda ten Zuiden van Hebron.

[64]) Gilgal lag blijkens het afdalen van den koning in de laagte. We zullen hier wel te denken hebben aan het bekende Gilgal, de historische legerplaats van Israël, in de laagte liggend. Hier had Saul de eerste daad van ongehoorzaamheid verricht (1 Sam. 13 : 8, 9).

als hij werkelijk iets anders had beoogd. Het doel van het volk was echter zoo edel en heilig: men wilde het beste vee aan Jahweh offeren! [65]) Hij is blijkbaar van oordeel, dat de HEERE behoefte heeft aan offeranden. De ban zou het beste vee maar vernietigen, het is toch beter ze den HEERE te offeren! En zoo stelt hij zijn ongehoorzaamheid voor als dienst Gods. Het vergrijp aan het heilige wordt geteekend als geschied met een heilig doel.

Geen wonder, dat Samuël deze schijnheilige verdediging van klaarblijkelijke ongehoorzaamheid niet langer kon aanhooren. *Samuël zeide tot Saul: Houd op, dan zal ik u vertellen wat Jahweh dezen nacht tot mij gesproken heeft. Toen zeide hij tot hem: Spreek! Daarop zeide Samuël: Zijt gij niet, toen gij klein waart in eigen oogen, hoofd van de stammen Israëls geworden* [66]), *toen Jahweh u zalfde tot koning over Israël? En Jahweh heeft u op weg gezonden en gezegd: Ga den ban voltrekken aan de zondaren, de Amalekieten, en strijd tegen hen totdat gij hen geheel hebt uitgeroeid. Waarom hebt gij dan niet geluisterd naar de stem van Jahweh, maar zijt op den buit aangevallen* [67]) *en hebt gedaan dat kwaad is in de oogen van Jahweh?*

De profeet herinnerde aan Sauls nederigheid toen hij koning werd. Hij had zijn verhooging geheel aan de zalving van Jahweh te danken. Daartegenover stak te scherper af zijn zonde van ongehoorzaamheid door belustheid op buit. Maar deze strafrede bewoog den koning niet tot erkentenis van schuld. Integendeel, daardoor geprikkeld herhaalde hij, dat hij zich gehouden had aan het hem geschonken bevel. *Saul zeide tot Samuël: Maar ik heb wel geluisterd naar de stem van Jahweh! Ik ben gegaan op den weg, waarop Jahweh mij gezonden heeft. Ik heb weliswaar Agag den koning van Amalek meegebracht, maar Amalek heb ik met den ban getroffen. Het volk heeft echter van den buit genomen, klein- en rundvee als eerstelingen van het verbannene om het Jahweh uw God te Gilgal te offeren.*

Het meenemen van Agag stelde hij als iets onschuldigs voor, dat geen inbreuk maakte op de verbanning van Amalek. Het sparen van het vee lag voor rekening van het volk, dat daarmede echter zulke schoone bedoelingen had: deze dieren moesten dienen als eerstelingen

---

[65]) Op soortgelijke wijze redeneerde de koning, toen hij niet op Samuël gewacht had in strijd met het hem gegeven gebod (1 Sam. 13 : 12). Het komt niet zoozeer op de gezindheid als wel op de offeranden aan. Als maar aan den vorm is voldaan en gaven aan God gewijd worden, dan wordt de dienst Gods betracht. Hoever staat dit af van den waren dienst van God!

[66]) In den Hebr. tekst is „zijt geworden" niet uitgedrukt. Dat *verleden tijd* is bedoeld blijkt uit de voortzetting: *en Jahweh heeft u gezalfd*, door ons vertaald als: *toen Jahweh u zalfde.*

[67]) Letterlijk staat er: *over den buit heengevallen.* Het gulzige en begeerige komt hierin uit.

van het verbannene tot offeranden ter eere Gods. Ook nu werd het offer weer gesteld boven de gehoorzaamheid. En het verbannene, dat neergeslagen moest worden, was gespaard om het den HEERE te heiligen. Het vergrijp aan het heilige werd dus als heilig voorgesteld.

Maar Samuël zeide: Heeft Jahweh welgevallen aan brand- en slachtoffers als aan het gehoorzamen van de stem van Jahweh? Zie gehoorzamen is beter dan slachtoffer en opmerken dan vet van rammen. Want wederspannigheid is zonde van waarzeggerij en wederstreven is afgoderij [68]) *en dienst van terafim. Omdat gij het woord van Jahweh verworpen hebt, heeft Hij u als koning verworpen.*

Tegenover Saul, die het offer voorstelde als in zichzelf waardevol en daardoor den HEERE onteerde, stelde Samuël in zijn machtig profetisch woord vast, dat de HEERE gehoorzaamheid verkiest boven offeranden. De profeet bedoelde niet, dat offeranden den HEERE niet welbehagelijk zouden zijn. Maar de HEERE versmaadt de offeranden, die niet in gehoorzaamheid zijn gebracht. Hij vraagt vóór alle dingen gehoorzaamheid. De offeranden, in de goede gezindheid Hem gewijd, aanvaardt Hij. De volstrekte gehoorzaamheid zal immers tegelijk de volkomen offerande zijn. En het volmaakte offer wordt slechts in volmaakte toewijding den HEERE gebracht. Gehoorzaamheid en offerdienst zijn ten nauwste met elkander verbonden. Maar een offer, in ongehoorzaamheid gebracht, is een gruwel in Zijn oogen. De aard van de zonde van Saul werd tevens door Samuël gekenschetst om te doen verstaan, dat de HEERE terecht de gehoorzaamheid boven het offer stelde. Wederspannigheid is in het wezen der zaak waarzeggerij. De waarzegger zoekt het immers buiten God, gebruikt middelen tot verwerving van de kennis van de toekomst in strijd met Gods wil, en stelt zich aldus in dienst van anti-goddelijke machten. Nader wordt de bedoeling nog toegelicht in de woorden: en wederstreven is afgoderij en dienst van terafim. Wie God wederstaat en Zijn wil weerstreeft, die vertrouwt op andere machten en dient afgoden. Hij volgt zijn eigen wil, dient zichzelf, buigt zich voor afgoden, verwacht het van aardsche kracht en stelt derhalve zijn vertrouwen op iets buiten God.

Sauls zonde is voortgeschreden in schuldig karakter, in boos opzet en welbewusten onwil. Hij heeft nu den HEERE verworpen. Omdat de zonde nog zwaarder is geworden en nu ook alle verschooning ontbreekt, is ook de straf verzwaard. Na Sauls ongehoorzaamheid te Gilgal, toen hij offerde vóór Samuëls komst, werd hem het vormen van de dynastie ontzegd, na deze welbewuste overtreding van Gods gebod

---

[68]) Een aantrekkelijke conjectuur is *awōn teraphim*, die steun vindt in *Symmachus*. Dan zou er staan: *zonde van terafimdienst.*

door zich aan het verbannene te vergrijpen en dit te sparen tegen Gods uitdrukkelijken wil, volgt als straf zijn verwerping als koning van Israël.

De HEERE erkent hem voortaan niet meer als Israëls vorst en onthoudt hem verder de bekwaammaking tot de uitoefening van het ambt.

Door deze aankondiging van de straf is Saul geschrokken voor de gevolgen van zijn zonde. Hij durfde nu niet langer zijn onschuld volhouden, maar trachtte door erkentenis van schuld aan de geduchte straf te ontkomen. Hij was niet verbroken van hart, had geen oprecht berouw over de zonde maar slechts spijt over haar gevolgen.

Hij bleef het volk als hoofdschuldige voorstellen en verzwakte in zijn schuldbelijdenis nog zooveel mogelijk den ernst van zijn zonde. *Saul zeide tot Samuël: Ik heb gezondigd, want ik heb het bevel van Jahweh en uw woorden overtreden. Want ik heb het volk gevreesd en naar hun stem geluisterd. Vergeef daarom toch mijn zonde en keer met mij terug, dan zal ik Jahweh aanbidden.*

De zonde werd beleden, maar feitelijk vastgehouden. De ongehoorzaamheid sproot naar zijn woord voort uit vrees voor het volk. Daarom was zij naar zijn oordeel vergeeflijk. Hoewel hij dus nu wel erkende, dat hij het bevel des HEEREN overtreden had, beleed hij niet zijn eigen boosheid in onwil, eerzucht en zelfzucht. En het doel van zijn belijdenis is duidelijk. Hij begeert vergiffenis, opdat Samuël zijn troon zal stevigen in plaats van hem daar af te stooten.

Maar deze oppervlakkige en onwaarachtige schuldbelijdenis kon aan het oordeel der verwerping als koning niets veranderen. De profeet was dan ook niet bereid om te doen wat de koning van hem vroeg. *Samuel zeide tot Saul: Ik keer niet met u terug. Omdat gij het woord van Jahweh verworpen hebt, heeft Jahweh u verworpen, dat gij niet meer koning over Israël zult zijn. Toen Samuël zich omkeerde om te gaan, greep hij echter de slip van zijn mantel, zoodat deze afscheurde. Toen zeide Samuël tot hem: Jahweh heeft heden het koningschap over Israël van u afgescheurd en het gegeven aan uw naaste, die beter is dan gij. Ook liegt de Onwankelbare* [69]) *Israëls niet en het berouwt Hem niet, want Hij is geen mensch, dat Hij berouw zou hebben.*

Saul verzette zich ook nu tegen Samuël. Hij trachtte hem vast te houden. Maar dit had slechts ten gevolge het scheuren van den mantel, dat naar het woord van den profeet een teeken was van hetgeen de HEERE gedaan had. Saul was als koning verworpen en het koning-

[69]) *Nèsach* beteekent *Glans*, maar ook *Duur, Eeuwigheid, Bestendigheid.* Gezien het verband geniet hier dus de tweede beteekenis de voorkeur. De HEERE is de Onveranderlijke, de Bestendige, de Onwankelbare.

schap was van hem afgescheurd en zou door iemand waardiger dan Saul gedragen worden. Ook bleef hij verworpen, want de onveranderlijke God houdt Zijn woord en handhaaft Zijn besluit. Berouw in menschelijken zin is bij God onbestaanbaar. Hij houdt wat Hij heeft gesproken.

Het is den koning daarmede duidelijk geworden, dat herroeping van het oordeel der verwerping als koning uitgesloten is. Voor God is hij voortaan van de koninklijke waardigheid beroofd. Maar voor menschelijk oog en naar menschelijk oordeel is hij nog koning. En nu begeert hij, dat Samuël hem voor zijn volk hoog zal houden.

Hij zeide: Ik heb gezondigd; eer mij nu toch ten overstaan van de oudsten mijns volks en van Israël en keer met mij terug, dat ik Jahweh uw God aanbid.

Aan dezen wensch van den koning voldeed Samuël. Hij had geen roeping om het volk tot opstand te bewegen. De koning mocht, hoewel als zoodanig door God verworpen, toch onder het volk voor het oog van menschen zijn waardigheid behouden. Op zijn steun ten overstaan van de volksvertegenwoordiging deed Saul niet een vergeefsch beroep. God zou op Zijn wijze wel doen gevoelen en aan het licht brengen, dat Saul een door Hem verworpen koning was.

Samuël keerde hierop terug achter Saul aan en Saul aanbad Jahweh. Samuël was hierbij tegenwoordig om Saul te eeren vóór het volk. Deze aanbidding geschiedde door Saul. Hoe, in welke gestalte zij geschiedde lag voor 's konings rekening. Daaraan had de profeet in geen enkel opzicht deel. Hij had trouwens nog een bijzonder doel, waarom hij met Saul was meegegaan. Hij wilde er zorg voor dragen, dat ook de koning van Amalek door den ban getroffen werd. Deze geweldenaar was wellicht door Saul gespaard om met een koninklijken slaaf zijn aanzien te verhoogen. Maar nu de koning zijn roeping had verzaakt trad de profeet op om den goddeloozen vorst met het oordeel der vernietiging te treffen. *Samuël zeide: Breng Agag den koning van Amalek bij mij!* Aan dezen eisch van den profeet werd terstond voldaan.

Agag ging in vroolijke stemming [70] *naar hem toe. En Agag zeide: Voorwaar de bitterheid des doods is geweken* [71].

Maar aan deze ijdele hoop en wereldsche verwachting werd de

---

[70]) Dit zal de juiste opvatting van het Hebr. woord zijn, al is dit niet geheel zeker. Het verband doet ook aan iets dergelijks denken. De Septuaginta heeft een geheel andere vertaling: *bevend,* die op een andere lezing teruggaat. Verschillende opvattingen zijn voorgedragen, maar het meest aannemelijk blijft, dat hier bedoeld is Agag te teekenen als verkeerend in de meening dat hij het leven er afgebracht heeft en daarom in vroolijke stemming.

[71]) De Septuaginta leest hier: *de dood is bitter.* Maar zulk een uitspraak is van Agag in deze omstandigheden niet te verwachten. Bovendien wist hij immers nog niet, dat hij sterven moest.

bodem ingeslagen. De profeet kondigde hem de straf aan, die hij verdiend had. *Samuël zeide: Gelijk uw zwaard de vrouwen van kinderen heeft beroofd, zoo zal uw moeder boven de vrouwen van kinderen beroofd worden.* En de profeet liet het niet bij deze oordeelsaankondiging maar oefende ook met eigen hand Gods gericht. *Samuël hieuw Agag in stukken voor het aangezicht van Jahweh te Gilgal.* De profeet deed was des konings was. Hij handhaafde het recht Gods. De profetie trof den goddelooze met den dood des gerichts.

Daarna ging Samuël naar Rama, terwijl Saul optrok naar zijn huis te Gibea Sauls. Het afscheid was definitief, want de scheiding was principieel en absoluut. *Samuël zag* [72]) *Saul niet meer tot den dag van zijn dood toe, want Samuël droeg leed over Saul, omdat het Jahweh berouwde, dat Hij Saul tot koning over Israël gemaakt had.* Hoewel hij Gods besluit billijkte, was het hem toch een gedurige oorzaak van droefheid om Saul.

* * *

Ofschoon Samuël berustte in het onveranderlijk besluit Gods, bleef hij toch treuren om de verwerping van Saul als koning. Hij had hem oprecht liefgehad en veel van hem als Israëls koning verwacht tot eer van God en tot heil van het volk. Zijn droefheid betrof ook de toekomst van het koningschap en van het volk Gods onder dit koningschap. Maar in dit opzicht wilde de HEERE hem na eenigen tijd troosten en bemoedigen, waarbij Hij hem tegelijk deed verstaan, dat zijn droefheid niet betamelijk was. *Jahweh zeide tot Samuël: Hoe lang treurt* gij *over Saul, terwijl* Ik *hem toch als koning over Israël verworpen heb? Vul uw hoorn met olie en ga heen, Ik zend u naar Isaï, den Bethlehemiet, want Ik heb Mij onder zijn zonen een koning uitgezien.*

De HEERE waakte over het ware koningschap en zond den profeet om een ander in plaats van Saul te zalven. Dezelfde profeet, die eens Saul, den thans verworpene, aanwees als koning door de heilige zalfolie, moest den in zijn plaats verkorene zalven. Want het koningschap in Israël moest door Samuël worden ingesteld.

Deze verkorene zou naar de vroeger reeds geschonken profetie de man naar Gods hart zijn. Hij is een zoon van Isaï en stamt dus uit de heilige linie (Ruth 4 : 17—22) en uit den stam Juda, den koningsstam der profetie (Gen. 49 : 8—12). Hij kan derhalve de dynastie vestigen, waaruit de groote Koning der toekomst zal voortkomen. Isaï wordt

---

72) Dit zien moet hier in praegnanten zin verstaan worden als *ontmoeten, omgang hebben met.* Samuël zag Saul nog eens (1 Sam. 19 : 24) maar op een afstand zonder dat zij elkander spraken.

hier de Bethlehemiet genoemd, waardoor de geboorteplaats van Israëls waren koning, een stad in Judea, wordt aangegeven.

Samuël bracht echter met het oog op Sauls macht, die hij nog bezat, bedenking in tegen de hem gegeven opdracht.

Doch Samuël zeide: Hoe zou ik kunnen heengaan? Als Saul het hoort, zal hij mij immers ter dood brengen.

Maar de HEERE wilde niet publiek een tegenstander tegenover Saul stellen opdat deze hem zijn macht zou ontrukken en het bewind met geweld aan zich zou trekken. De zalving moest in het verborgen geschieden, omdat naar Zijn raad Saul als verworpen koning voorloopig over Israël zou blijven heerschen, hoewel de verkoren koning reeds gezalfd zou zijn.

Jahweh zeide: Neem een koekalf aan de hand mee en zeg: Ik ben gekomen om Jahweh te offeren. Noodig dan Isaï ten offer. Ik *zal u dan te kennen geven wat gij doen moet: gij moet Mij zalven dien Ik u zeggen zal.*

Door deze list, die in niets de waarheid krenkte maar slechts verborgen hield wat niet openbaar mocht worden, had Samuël tevens gelegenheid op een hoogtij voor den HEERE onopvallend Isaï's huisgezin binnen te treden.

Samuël deed wat Jahweh gezegd had. Toen hij te Bethlehem kwam, traden de oudsten van de stad hem bevend tegemoet en zeiden tot hem: Is uw komst vrede? Hij zeide: Ja, ik ben gekomen om Jahweh te offeren. Heiligt u en komt met mij ten offer! Na deze algemeene uitnoodiging richtte hij de bijzondere slechts tot Isaï en zijn gezin. *Hij heiligde Isaï en zijn zonen en noodigde hen ten offer.*

Bij hun binnenkomst zag hij Eliab en dacht: Hier staat zeker vóór Jahweh Zijn gezalfde! Maar Jahweh zeide tot Samuël: Zie niet op zijn uiterlijk en op zijn hooge statuur, want Ik heb hem verworpen. Want het is niet zooals de mensch het ziet. Want de mensch ziet in de oogen, maar Jahweh ziet in het hart.

Zelfs Samuël had zich vergist door te zien op wat voor oogen was. Omdat hier Eliabs uiterlijk en hooge statuur genoemd worden, terwijl hij nochtans verworpen wordt, is het duidelijk, dat hier een tegenstelling wordt bedoeld tegenover Saul, die om zijn hooge gestalte juist verkoren was. De HEERE wil hier in het licht stellen, dat het niet op de gedaante en gestalte aankomt. Saul heeft immers bitter teleurgesteld de verwachtingen, die aangaande hem gekoesterd werden. Het gaat om het innerlijk, want dat is beslissend.

Hier voegt zich derhalve bij de tegenstelling, gelegen in de afstamming, die betreffende het innerlijk.

Na Eliab stelde Isaï achtereenvolgens zijn zeven zonen, die thuis

waren, aan Samuël voor. Maar Samuël moest telkens zeggen: *Ook dezen heeft Jahweh niet verkoren.* Hiermede waren allen, die in aanmerking schenen te kunnen komen, afgekeurd. Daarna kwam eerst de jongste zoon in geding. Daardoor wordt te kennen gegeven, dat de HEERE ook nu het geringe verkiest. *Samuël zeide tot Isaï: Zijn dit al de jongelingen? Deze zeide: De jongste ontbreekt nog; die weidt op het oogenblik de schapen.* Ook daardoor valt het licht op de geringheid van den verkorene. Hij was de hoeder van het wollig vee en behoefde niet bij dit offerfeest tegenwoordig te zijn.

Maar Samuël zeide tot Isaï: Laat hem halen, want wij kunnen niet aanschikken vóór hij hier gekomen is. Toen liet hij hem komen. Hij nu was roodachtig en had mooie oogen en een welgevormd uiterlijk.

Hij was de jongste en daarom niet in tel. Maar hij was opvallend schoon. Hoewel het innerlijk op den voorgrond werd gesteld, was toch het uiterlijk niet in strijd met het innerlijk. Integendeel, dat hij roodachtig [73]) was, getuigde naar Oostersche smaak van schoonheid. Bovendien had hij sprekende oogen in een welgevormd gelaat. *Jahweh zeide: Sta op, zalf hem, want deze is het. Toen nam Samuël den oliehoorn en zalfde hem onder zijn broeders. En de Geest van Jahweh werd vaardig over hem van dien dag af en voortaan. Daarna stond Samuël op en ging naar Rama.*

David ontving den Geest des HEEREN bij zijn zalving. Deze zou bij hem blijven en hem voortaan bekwamen tot de vervulling van de koninklijke roeping en taak. Terwijl bij Davids zalving geen bijzondere teekenen geschonken werden, was dit na Sauls zalving wel geschied. De Geest des HEEREN was over Saul gekomen, toen hij de schare profeten ontmoette, in wier midden ook hij ging profeteeren. Toen was alles bizonder en wonderlijk. Dit maakte wel een machtigen indruk. Maar niettemin was de bekwaammaking door den Geest bij David meer innerlijk en innig. Van hem zal de Geest ook niet meer wijken, terwijl het omgekeerde bij Saul het geval blijkt te zijn, nadat hij zich het oordeel der verwerping had waardig gemaakt. De Geest des HEEREN bekwaamt niet tegelijk twee personen tot de vervulling van het ambt van koning over Israël.

De Geest van Jahweh was van Saul geweken en een booze geest van Jahweh gezonden verschrikte hem.

Innerlijk had Saul nimmer deel aan den Geest des HEEREN gehad. Dat deze Geest van hem week, beteekent derhalve, dat hij de bekwaammaking voortaan missen moest, dat hij zonder hoogere hulp en leiding in het leven stond, dat hij niet langer voor Israëls God de koning

[73]) Het is niet met zekerheid uit te maken, of hier de kleur van het haar dan wel de gelaatskleur wordt bedoeld.

Israëls was. Maar niet alleen was de Geest des HEEREN van hem geweken, de HEERE zond hem ook een boozen geest, die hem verschrikte. Deze booze geest werd om Sauls zondigheid op den verworpen koning losgelaten. Zelf gaf hij toegang aan dien geest. En deze werkte uit eigen booze aandrift.

Hetgeen deze booze geest begeert en doet ligt voor de verantwoording van dien geest. De HEERE gebruikt dien geest, die naar eigen lust werkt, tot verschrikking van den vorst, die zich dit waardig heeft gemaakt. De HEERE blijft dus ook hier verre van boosheid. Wanneer later kortheidshalve deze geest de booze geest van God of van Jahweh genoemd wordt, dan wordt bedoeld, dat deze geest door God gezonden, op Saul losgelaten is, en in het geheel niet, dat deze geest naar zijn boosheid in God zijn oorsprong zou hebben. Hij straft juist door de verschrikking van dien geest Sauls zonde. Hij werkt Zijn raad uit ook met gebruikmaking van dezen geest, opdat Saul getuchtigd wordt en ondervinden zal, hoe ellendig het leven is zonder God. God is de Heilige, Die de boosheid en de zonde haat en straft. Saul is de schuldige, die zich voor dezen boozen geest openstelt. En de booze geest bedoelt het booze, maar werkt daardoor Gods raad uit ter bestraffing van den ongehoorzamen vorst, die als koning is verworpen[74]).

Deze verschrikking door den boozen geest vormt onder Gods bestuur ook de aanleiding tot de komst van den verkoren koning aan het hof van den verworpen koning. *De dienaren van Saul zeiden tot hem: Zie toch, een booze geest van God verschrikt u. Onze heer spreke toch tot uw dienaren, die voor uw aangezicht staan: Men zoeke een man, die bekwaam is in het citerspel. Als dan de booze geest van God over u is, moet hij met zijn vingers op de snaren tokkelen en zal het beter met u worden.* Dit advies werd door liefde tot den vorst ingegeven en beoogde zijn beterschap. Dit begreep Saul ook en daarom handelde hij daarnaar. *Saul zeide tot zijn dienaren: Ziet toch voor mij om naar een man, die goed spelen kan, en brengt hem tot mij. Hierop antwoordde een van de jongens en zeide: Wel ik heb een zoon van Isaï den Bethlehemiet gezien, een uitmuntend citerspeler, een dapper held, een echt krijgsman, wel ter tale, een welgevormd man en Jahweh is met hem.*

Dit was wel een onverdacht gunstig getuigenis voor David. Hij bezit in de eerste plaats waar het thans om gaat: bijzondere vaardig-

[74]) Bij Saul is dit natuurlijk iets geheel bijzonders. De booze geest werkt in hem en ontrooft hem de rust en drijft hem tot duistere angst en zondige daden. Toch zien we hier, al is het hier iets geheel eenigs en bijzonders, concreet, hoe de dienst der zonde brengt in de macht der duisternis. De zondaar, die God ongehoorzaam is en blijft, komt steeds meer in de macht van zonde en Satan en gaat de eeuwige verschrikking tegemoet.

heid in het citerspel. Maar ook verder heeft hij kwaliteiten, die hem bijzonder aanbevelen. Dat de citerspeler ook een strijdbaar held is [75]), is immers van belang voor eventueele aanvulling van Sauls staand leger, dat hij zich gevormd had. Aangezien deze muzikale zoon van Isaï zich keurig wist uit te drukken en een welgevormde gestalte had, was hij zeer geschikt voor den dienst aan het hof, waar men immers op schoonheid naar den vorm bijzonder prijsstelt. Het belangrijkste van deze aanbeveling staat echter in het slot: Jahweh is met hem! Hij deelt in den zegen en de gemeenschap Gods. De HEERE sterkt en bekrachtigt hem.

Dit getuigenis was zoo gunstig, dat verder zoeken overbodig was. *Saul zond boden naar Isaï en liet zeggen: Sta mij uw zoon David af, die bij de schapen is.* De wensch des konings was voor Isaï een gebod. Hij voldeed terstond aan het vereerend verzoek van den koning, waarbij hij tevens voor een passend geschenk zorgde.

Isaï nam een ezel met brood, een lederen zak met wijn en een enkel geitenbokje en gaf dit aan zijn zoon David mee voor Saul. Zoo kwam David bij Saul en trad bij hem in dienst. Dit was de eerste aanraking tusschen Saul en David en een dienst van David aan Sauls hof *in los verband.*

Terwijl David nog slechts in los verband Saul diende, moet er iets bijzonders door David op militair gebied verricht zijn, waardoor hij de aandacht van den koning op zich vestigde. Anders is het niet te begrijpen, dat hij, terwijl hij toch citerspeler was, een speciale plaats in het leger verkreeg. *Saul kreeg David zeer lief, daarom werd hij zijn wapendrager. En Saul zond tot Isaï de boodschap: Laat toch David bij mij in vasten dienst treden, want hij is bij mij in de gunst gekomen.* Aangezien bij de beschrijving van de geschiedenis van Davids overwinning op Goliath blijkt, dat hij vóór dit heldenfeit slechts in los verband Saul diende (1 Sam. 17 : 15), maar dat hij daarna in vasten dienst genomen werd (1 Sam. 18 : 2), moet worden aangenomen, dat dit het feit is, dat Sauls liefde tot David heeft gewekt. In 1 Sam. 16 : 21 en 22 wordt een korte saamvatting van het verloop van Davids leven aan het hof, toen hij in de gunst kwam, gegeven, waarbij zijn heldenfeit onvermeld blijft, dat echter daarna in 1 Sam. 17 breedvoerig beschreven wordt. Zoo blijkt dus tusschen 1 Sam. 16 en 1 Sam. 17 een zeer nauwe samenhang te bestaan en is er geen enkele tegenstrijdigheid [76]). De saamvatting in 1 Sam. 16 : 21 en 22 grijpt

---

[75]) Deze ondergeschikte dienaar van Saul zal van Davids heldendaden ter verdediging van de kudde geweten hebben, zie 1 Sam. 17 : 34—37.

[76]) Hiermede is ook heel natuurlijk verklaard, dat Saul David niet kende, toen hij op den Filistijn losging. Het losse verband had geen gelegenheid

over het in 1 Sam. 17 vermelde heen en wordt hierdoor nader verklaard.

Na deze korte saamvatting deelt de auteur allereerst mede, wat de invloed was van Davids citerspel. *Telkens als de geest van God over Saul kwam, greep David de citer en bespeelde die met zijn vingers; dan gevoelde Saul zich verruimd, het werd beter met hem en de booze geest week van hem.* De verkoren koning oefende door zijn spel opwekkenden invloed op den verworpen koning. Het betooverend snarenspel van den begenadigden kunstenaar bracht verruiming, verdreef voor een tijd den boozen geest, bevrijdde den koning uit den ban van de verschrikking door dien geest en bewerkte beterschap. Herstel kon echter niet worden verkregen, omdat de oorzaak van de kwaal niet werd weggenomen: Saul bleef verworpen, omdat hij God verworpen had, hij bleef de zonde dienen, was van God vervreemd; onbekeerd en onbekeerlijk leefde hij voort in ongehoorzaamheid jegens den HEERE.

Daarom was er wel tijdelijke verlichting en verruiming, maar geen wezenlijke verlossing noch ware vrijheid.

Na deze teekening van Davids invloed op den koning door zijn spel volgt de mededeeling van zijn heldenfeit, waardoor Saul zeer veel van hem ging houden.

De Filistijnen verzamelden hun troepen ten strijde en zij trokken zich samen te Socho, dat tot Juda behoort. Zij legerden zich tusschen Socho en Azeka te Ephes-Dammim. Saul en de mannen van Israël verzamelden zich ook en legerden zich in het Terebinthendal, waar zij zich in slagorde stelden tegen de Filistijnen. De Filistijnen stonden aan de eene zijde op het gebergte, de Israëlieten stonden aan de andere zijde op het gebergte, zoodat het dal [77]) *tusschen hen was.*

Saul was blijkbaar in staat zelf de leiding van den strijd in handen te nemen. Hij had een sterke positie ingenomen tegenover den vijand, die evenzeer zich een goede stelling had uitgekozen. Het was immers moeilijk, een leger aan te vallen, dat op een berg gelegerd was. Het dal was een goede scheiding, maar bood tevens gelegenheid voor kampvechters om elkaar aan te vallen. Deze gelegenheid werd door de Filistijnen ook benut.

Een kampvechter [78]) *trad uit de gelederen der Filistijnen naar*

---

geboden, dat Saul nader met David, één van de vele hofbeambten, in kennis kwam. Maar toen David als de held van den dag uit den strijd kwam, viel natuurlijk de aandacht van koning, veldheer en leger op hem. Dat de samenvatting in 1 Sam. 16 : 21 en 22 aan nadere beschrijving van de feiten voorafgaat is in de Hebr. geschiedschrijving niet ongewoon.

[77]) Dit dal zal de stroombedding van de *Wadi es-Samt* geweest zijn.

[78]) Eigenlijk: de man van de tusschenruimte tusschen twee (slagorden), dus de kampvechter.

voren, zijn naam was Goliath, van Gath. Hij was zes ellen en een span [79]) *lang, had een koperen helm op zijn hoofd en was bekleed met een schubbenpantser. Dit pantser woog aan koper vijfduizend sikkelen* [80]). *Aan zijn beenen droeg hij koperen scheenplaten en een koperen strijdknots hing tusschen zijn schouders. De schacht van zijn lans was als een weversboom en de spits van zijn lans woog aan ijzer zeshonderd sikkelen. En de schilddrager ging voor hem uit.*

De wapenrusting van dezen geweldenaar wordt beschreven om een indruk te geven van zijn geduchtheid in den krijg. Deze reus was wel bewapend! Koper was het metaal, waaruit de meeste wapenen waren vervaardigd. Maar toch ontbrak het ijzer niet. Hoewel Goliath een machtig zwaard bij zich heeft gedragen, wordt dit hier met geen woord vermeld.

Hij stond en riep de slagorden Israëls toe en zeide tot hen: Waarom trekt gij uit om u ten strijde op te stellen? Ben ik *niet de Filistijn en* gij *knechten van Saul? Kiest u iemand uit, die op mij afkomt! Indien hij in den strijd tegen mij opgewassen is en mij verslaat, dan zullen wij u tot knechten zijn. Maar ben ik sterker dan hij en versla ik hem, dan zult gij ons tot knechten zijn en ons dienen. Daarna zeide de Filistijn:* Ik *tart op dezen dag de slagorden Israëls: geeft mij een man, dat wij het samen uitvechten!*

In het trotsche bewustzijn van zijn kracht en strijdvaardigheid daagde deze ònbesnedene Israël uit om een kampvechter te zenden. Hij achtte zich in zijn overmoed onoverwinnelijk. Hij was de vertegenwoordiger van de Filistijnen, die den beslissenden strijd wilde aangaan met een van Sauls knechten, zooals hij hen smadelijk betitelde. Zijn uitdaging maakte diepen indruk. *Toen Saul en geheel Israël deze woorden van den Filistijn hoorden, verschrikten zij en werden zeer bevreesd.* Zij lieten zich intimideeren door de hautaine taal van den zelfbewusten hoogmoedigen Filistijn, omdat het hun aan geloofs- en heldenmoed ontbrak. Saul had den HEERE verworpen en was daarom van Hem verworpen. Dit had tot gevolg, dat hij, maar ook het volk voor den vijand vreesde. Zelfs Jonathan, die na Sauls eerste ongehoorzaamheid de held van den dag werd in zijn overwinning op de Filistijnen waartoe hij zich in geloof had aangegord, trad niet naar voren om zich met den Filistijnschen kampvechter te meten. Er was blijkbaar een algemeene inzinking, waaraan ook Jonathan niet geheel ontkwam. En de HEERE bestuurde dit zoo, om den na Sauls verwerping

---

[79]) Goliath was dus ongeveer 6¼ el lang. Wanneer de el gerekend wordt op 49.5 cm, dan bedroeg zijn lengte ruim drie meter. De Septuaginta leest *vier* el en een span.

[80]) Het gewicht van de sikkel wordt opgegeven als 16.37 gram.

gezalfde de gelegenheid te bieden zich door een roemruchte overwinning te onderscheiden en daardoor aller aandacht op zich te vestigen.

Na de teekening van de angst, die allen aangegrepen had, begint de auteur dan ook over David te spreken. Om hem in het volle licht te plaatsen wordt zelfs de afstamming en de gezinsverhouding in Davids ouderlijke woning opnieuw medegedeeld. *David* [81] *nu was de zoon van dien* [82] *Efratiet uit Bethlehem Juda, die Isaï heette en acht zonen had. Deze man was in Sauls dagen reeds oud, afgaande* [83] *onder de mannen. De drie oudste zonen van Isaï waren opgekomen en Saul gevolgd in den strijd. En zijn drie zonen, die ten strijde getogen waren, heetten: Eliab de eerstgeborene, de tweede Abinadab en de derde Sjammah; David zelf was de jongste. Deze drie oudsten waren Saul gevolgd, maar David ging telkens heen en terug van Saul om de schapen van zijn vader te Bethlehem te weiden. De Filistijn nu trad elken morgen en elken avond naar voren en stelde zich op, veertig dagen lang. Isaï dan zeide tot zijn zoon David: Neem toch voor uw broeders een efa van dit geroost koren en deze tien brooden en breng ze vlug in de legerplaats aan uw broeders. En deze tien weeke melkkazen moet ge dan aan den overste over duizend aanbieden. Stel een onderzoek bij uw broeders in, hoe het met hen gaat en neem van hen een bewijs mee, dat ge hen ontmoet hebt. Saul en zij en alle mannen van Israël zijn in het eikendal, in den oorlog gewikkeld met de Filistijnen.*

Vroeg in den morgen stond David op, liet de schapen onder de hoede van een bewaker, nam de geschenken [84] *en ging heen gelijk Isaï hem bevolen had. Toen hij aan den wagenburcht* [85] *kwam, trok juist het leger uit om zich in slagorde te stellen en hief het krijgsgeschreeuw aan. De Israëlieten en de Filistijnen stelden slagorde tegenover slagorde. Toen liet David de bagage van zich in de hand van den bagagebewaarder en snelde naar de slagorde, waar hij bij zijn*

---

[81]) 1 Sam. 17 : 12—31 ontbreekt in de codex Vaticanus van de Septuaginta. De oorzaak hiervan kan liggen in vermeende tegenstrijdigheden met hetgeen vroeger is medegedeeld. Maar dit gedeelte behoort ongetwijfeld tot den tekst.

[82]) Hier wijst de auteur terug op hetgeen hij reeds eerder heeft megedeeld, zie 1 Sam. 16.

[83]) Deze vertaling is zeer onzeker. Een aantrekkelijke conjectuur is: Deze man was in Sauls dagen reeds te oud, om op te komen onder de mannen. Men zie A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, blz. 65.

[84]) Er staat in het Hebreeuwsch slechts: hij hief op. Dit kunnen zijn: zijn voeten (vgl. Gen. 29 : 1), maar ook: de geschenken.

[85]) Het woord, door *wagenburcht* vertaald, wordt door anderen anders weergegeven. De Groot merkt op: het woord *maʿgāla* in vs 20 mag niet met „wagenburcht” worden vertaald; het duidt een in ronden vorm opgestelde legerplaats aan, a. w. blz. 140.

aankomst zijn broeders vroeg hoe zij het maakten. Juist toen hij met hen in gesprek was kwam ineens de kampvechter op, namelijk Goliath de Filistijn uit Gath, uit de slagorden der Filistijnen en sprak zooals reeds medegedeeld is, zoodat David het hoorde.

Omdat de Filistijnen Israël in het Zuiden belaagden, sprak het vanzelf, dat de stam Juda een belangrijk deel van het leger leverde. Drie zonen van Isaï waren met Saul ten strijde getrokken om den gehaten vijand te verslaan. Deze behoorden dus tot Sauls leger, maar David was juist thuis, toen de strijd losbrak. Het was de tijd van zijn hofdienst in los verband. En waar de koning zich zoo goed gevoelde, dat hij zelf zijn troepen aanvoerde, daar kon de citerspeler tijdelijk worden gemist. Maar de aanwezigheid van de drie oudste broers was de aanleiding, dat hij toch op het terrein van den oorlog verscheen. Zoo leidde de HEERE het door zoogenaamde toevalligheden daarheen, dat de verkorene tot het koninklijk ambt te rechtertijd op de kampplaats kwam om te hooren wat de Filistijn durfde te roepen tot Israël. Hij is dus niet als citerspeler aanwezig, niet als dienaar van den koning, maar als gezant van zijn vader om te onderzoeken hoe het met de oudste drie zonen gaat. De koning wist niets van zijn aanwezigheid en kan, gesteld dat hij van hem voldoende notitie had genomen dat hij hem eenigszins kende, niet denken, dat de citerspeler in het leger is, waardoor mede verklaard wordt, dat de koning hem straks niet herkent.

Toen David het leger zag uittrekken kon hij zich niet afzijdig houden, maar begaf zich zoo vlug mogelijk naar de kampplaats, waar hij zijn broeders aantrof en dus het doel van zijn tocht bereikte, maar tevens de uitdaging van den Filistijn hoorde.

Alle mannen van Israël sloegen bij het zien van dien man voor hem op de vlucht en waren zeer bevreesd. En een Israëliet zeide: Hebt gij dien man gezien, die daar opkomt? ja om Israël te tarten treedt hij naar voren. De man, die hem verslaat, dien zal de koning met grooten rijkdom beloonen, ook zal hij hem zijn dochter tot vrouw geven en zijns vaders huis vrij maken [86]) *in Israël.*

Deze Israëliet zal dit gezegd hebben in opdracht van den koning, opdat hij iemand zou vinden, die bereid zou zijn, zijn leven in de waagschaal te stellen om het volk van dezen hoonenden geweldenaar te bevrijden. Al is deze belofte later niet vervuld, daaruit mag niet worden afgeleid, dat zij niet zou zijn gedaan. Integendeel, de koning heeft ongetwijfeld deze toezeggingen gegeven, doch slechts in het algemeen.

---

[86]) Vrij van belasting en andere publieke lasten. Dit huis werd als het ware dan in den adelstand verheven.

Legde degene die zich daarvoor aanbood deze toezegging niet voor zich vast, dan kon de koning daaruit reden nemen om te doen alsof hij tot niets verplicht was, al blijft belofte schuld.

David hoorde natuurlijk wel, wat deze Israëliet zeide. Maar hij vroeg nog eens aan om daardoor gelegenheid te hebben zijn gedachten uit te spreken en nauwkeurig te weten, welke voorwaarden er waren gesteld. Hoe dikwijls vraagt men op deze wijze nog eens naar hetgeen men zoo juist hoorde, omdat men het nog niet verwerkt heeft, behoefte heeft aan herhaling en daardoor het minst opvallend zich kan mengen in het gesprek en op zich de aandacht vestigen.

David zeide tot de mannen die bij hem stonden: Wat zal men den man doen, die dien Filistijn daar verslaat en (daardoor) den smaad van Israël afwentelt? Want wie is deze onbesneden Filistijn, dat hij de slagorden van den levenden God durft tarten! In de laatste woorden gaf David uitdrukking aan zijn verontwaardiging, die gewekt werd door den hoon, den levenden God in Zijn volk aangedaan. En daarin klonk ook door, dat hij wel genegen zou zijn, dien Filistijn tegen te treden. Op zijn vraag ontving hij terstond antwoord. *Het volk zeide tot hem als boven gezegd, dat men zoo dien man zal doen, die hem verslaat.*

Eliab, zijn oudste broeder, hoorde wat hij tot de mannen zeide. Daarover ontstak Eliab in toorn tegen David en zeide: Waarom zijt gij eigenlijk hier gekomen? En onder wiens hoede hebt gij de weinige schapen daarginds in de woestijn gelaten? Ik ken uw vermetelheid wel en de boosheid van uw hart: gij zijt natuurlijk hierop afgekomen om den strijd te zien.

Terwijl hij zelf den moed miste om den tweekamp met den Filistijn aan te gaan, kon hij het niet verdragen, dat David woorden sprak, waarin verontwaardiging werd geuit over den hoon, den levenden God aangedaan, en een toon van moed te beluisteren viel. In zijn onredelijken toorn beschuldigde hij zijn jongsten broeder van vermetelen overmoed en boosaardige vechtlust. Hij kon niet waardeeren, dat er geloofstaal werd gesproken door den jeugdigen broeder, die in het geheim tot koning was gezalfd. Daardoor toonde hij, dat hij bij de zalving terecht was voorbijgegaan. David wist hem ook op gepaste wijze te antwoorden. *David zeide: Wat heb ik toch gedaan? Het was immers slechts een woord! Daarop wendde hij zich van hem af naar een ander en zette het gesprek op dezelfde wijze voort. En het volk gaf hem weer hetzelfde bescheid als den eersten keer.*

De woorden, die David gesproken had, werden echter opgemerkt en men bracht ze over aan Saul. Daarom ontbood hij hem.

Het eenige symptoom van geloofsmoed bleef niet verborgen en

zoo kwam David vóór den koning, die elke mogelijkheid wilde aangrijpen om zich van den uitdagenden Filistijn te ontdoen. Op deze audiëntie, die de vreesachtige koning verleende aan den jongen onbekenden held, trad de verkoren koning den verworpen koning met kloeke geloofstaal tegemoet. *David zeide tot Saul: Aan geen mensch ontvalle de moed om dien daar! Uw knecht zal heengaan en met dezen Filistijn strijden. Maar Saul zeide tot David: Gij kunt niet op dezen Filistijn losgaan om met hem te strijden. Want gij zijt een knaap en hij is een krijgsman van zijn jeugd af.*

De koning rekende naar menschelijke maatstaven en achtte de tegenstelling zoo groot, dat de overwinning onmogelijk was. Hij had niet geleerd te rekenen naar den maatstaf des geloofs. Maar ook deze overlegging wist David te ontzenuwen, al deed hij ook zoo sterk mogelijk uitkomen, dat hij de kracht van boven verwachtte.

David zeide echter tot Saul: Uw knecht hoedde de schapen voor zijn vader, toen er een leeuw aankwam, en ook een beer, die een schaap uit de kudde wegsleepte. Maar ik liep hem na, sloeg hem en redde het uit zijn muil. Toen hij tegen mij opstond, greep ik hem bij zijn baard en sloeg hem dood. Uw knecht heeft zoowel den leeuw als den beer verslagen. En deze onbesneden Filistijn zal worden als één van hen, omdat hij de slagorden van den levenden God getart heeft. Verder zeide David: Jahweh, Die mij gered heeft uit de klauwen [87]) *van den leeuw en uit de klauwen van den beer, Die zal mij ook redden uit de hand van dezen Filistijn.*

Saul kwam onder den indruk van deze geloofstaal van den jongen held, die reeds zulke daden van moed en beleid had verricht. Zoo liet hij zijn bezwaren los en keurde Davids plan goed. *Saul zeide tot David: Ga en Jahweh zij met u.* Maar omdat hij van oordeel was, dat het in het gevecht ook aankomt op goede dekking en bewapening, verplichtte hij David zich in een krijgstoerusting te steken. En omdat blijkbaar geen andere en betere toerusting voorhanden was dan de zijne, stond de koning zoowaar zijn eigen bekleeding en wapenen [88]) aan David af. *Saul liet David zijn kleederen aantrekken, zette een koperen helm op zijn hoofd en liet hem ook een pantser aangespen. Ook gordde hij David* [89]) *zijn zwaard aan over zijn kleederen. Maar*

---

[87]) Letterlijk staat er: *uit de hand.* Zoo ligt er een door ons niet weer te geven woordspeling in met de hand van den Filistijn.

[88]) In Davids bekleeding met Sauls wapenrusting ligt een onwillekeurige profetie betreffende de toekomst en een ongewilde aanduiding van den waren toestand. De koning is de ware koning niet en verzaakt ook de roeping als koning.

[89]) Zoo lezen we met een enkele wijziging in den tekst op grond van een handschrift der Septuaginta.

deze deed vergeefsche moeite [90]) *om te gaan, omdat hij het nog nooit geprobeerd had.*

Daardoor kwam wel zoo duidelijk mogelijk uit, dat hij in den strijd ongeoefend was. Hij kon het kleed en de wapenen van den koning nog niet dragen. Hij moest de overwinning behalen in Gods kracht en met de middelen, waarover hij de beschikking had en waarmede hij kon optreden. *David zeide tot Saul: Ik kan hier niet in loopen, want ik heb het nooit geprobeerd. Daarom trok David alles weer uit. Hij nam zijn stok in zijn hand en zocht zich vijf gladde steenen uit de beekbedding, legde die in de herderstasch, die hij bij zich had, te weten in de tasch voor de slingersteenen en met zijn slinger in zijn hand ging hij op den Filistijn af.*

David ging dus niet ongewapend op den vijand los. Hij gebruikte slechts de wapenen waarmede hij vertrouwd was. Al verwachtte hij de overwinning van Gods hulp, hij wist, dat men daarbij niet zorgeloos noch achteloos mag zijn, maar de middelen moet gebruiken en zich inspannen zooveel in 's menschen vermogen is. Het wapen was, hoe gevaarlijk ook voor den vijand, nederig en gering. Maar dit moet zoo zijn om menschelijke hoogmoed te vernederen ter verheerlijking Gods.

Toen David uit de gelederen van Israël te voorschijn trad, werd hij natuurlijk terstond door den kampvechter opgemerkt. *De Filistijn kwam al dichter en dichter op David aan met den schilddrager voor zich uit.* Hij schreed op hem toe met groot gewicht in het besef van zijn waardigheid. *Toen de Filistijn David nauwkeurig opnam en bekeek, verachtte hij hem, want hij was een knaap, roodachtig en schoon van gestalte.* En hij gaf ook uiting aan zijn hoogmoed, die hem den tegenstander deed verachten. *De Filistijn zeide tot David: Ben ik een hond, dat gij met stokken op mij afkomt? En de Filistijn vervloekte David bij zijn goden. De Filistijn zeide verder tot David: Kom maar bij mij, dan zal ik uw vleesch aan het gevogelte des hemels en aan het gedierte des velds geven.*

De Filistijn verwachtte het van zijn eigen kracht en riep den vloek der goden over zijn tegenstander in. Maar David vertrouwde niet op wapengeweld en aardsche kracht doch op den levenden God. Tegenover het woord van den onbesnedene stelde hij het woord des geloofs. *Maar David zeide tot den Filistijn:* Gij *komt op mij af met zwaard en lans en strijdknots, maar* ik *kom op u af in den naam van Jahweh der legerscharen, den God der slagorden Israëls, die gij getart hebt. Op dezen dag zal Jahweh u in mijn hand overleveren en ik zal u*

---

[90]) Ook hier volgen we met anderen de lezing van de Septuaginta.

verslaan en u uw hoofd afhouwen en uw lijk [91]) *en de lijken van het leger der Filistijnen op dezen dag aan het gevogelte des hemels en aan het wild gedierte der aarde geven, opdat heel de aarde weten zal dat God is met Israël, ja dat heel deze vergadering weet, dat Jahweh niet verlost door zwaard en door lans. Want van Jahweh is de oorlog en Hij zal ulieden in onze hand geven.*

David wees met grooten nadruk de tegenstelling aan, die er tusschen hen bestond. Hij vertrouwde niet als deze reus op kracht van wapenen, die van metaal vervaardigd waren. Hij had als h e t wapen den naam van den HEERE der legerscharen, Die hem zou sterken in den strijd tegen dezen onbesnedene. Israëls God zal zich als de waarachtige God openbaren door zonder metalen wapenen en zonder bedrevenheid in den worstelstrijd de overwinning te geven op den hoogmoedigen en zelfverzekerden Filistijn, die op wapengeweld en strijdvaardigheid vertrouwde. Hij geeft de beslissing in den strijd en zal verlossen zonder zwaard en lans om Zijn grootheid te toonen. Ook het leger der Filistijnen zal te gronde gaan.

Na de wisseling der uitdaging naar de gewoonte dier dagen volgde de tweekamp zelf. *Toen de Filistijn zich opmaakte, voortschreed en David tegemoet trad, haastte David zich en liep vlug op de slagorde af den Filistijn tegemoet. David stak zijn hand in de tasch, nam er een steen uit, slingerde dien weg en trof den Filistijn in zijn voorhoofd, zoodat de steen in zijn voorhoofd drong en hij op zijn gezicht ter aarde stortte. Zoo overweldigde David den Filistijn met een slinger en met een steen, versloeg den Filistijn en doodde hem zonder dat David over een zwaard beschikte. Daarna snelde David toe en ging op den Filistijn staan, nam diens zwaard, trok het uit zijn schede, doodde hem en sloeg hem daarmede het hoofd af.*

Tegenover het statig geweld van den Filistijn stelde David vlugheid en handigheid. In den meest letterlijken zin werd zijn bedreiging vervuld: hij velde den Filistijn *niet door zwaard en lans, maar door een slinger en een steen,* gelijk met nadruk wordt gezegd. De reus vond een smadelijk einde, viel voorover op zijn gezicht. En de vernedering en onteering werd volkomen, doordat David op hem ging staan en hem het hoofd afsloeg *met diens eigen zwaard.*

Grootsch was de zege van den onbekenden jeugdigen held. Met één slag vestigde hij zijn naam als geducht krijgsman. Hij kwam ineens in het brandpunt der belangstelling te staan. De breedvoerigheid en de compositie van het verhaal werken er toe mede, David te eeren en zijn heldendaad in het volle licht te stellen, terwijl toch tegelijk Gode

---

[91]) We volgen hier de iets breedere lezing van de Septuaginta.

alleen de lof wordt toegebracht. De HEERE zorgde er voor, dat de door hem verkoren koning op den voorgrond kwam.

Toen de Filistijnen zagen, dat hun held dood was, sloegen zij op de vlucht. En de mannen van Israël en Juda maakten zich op, hieven het krijgsgeschreeuw aan en achtervolgden de Filistijnen tot waar men komt te Gath [92]) *en tot aan de poorten van Ekron. Verslagen Filistijnen vielen op den weg van Sjaäraïm, tot aan Gath en tot aan Ekron toe. Daarna keerden de kinderen Israëls terug van de felle achtervolging van de Filistijnen en plunderden hun legerplaats. David nam intusschen het hoofd van den Filistijn en bracht het in de richting van Jeruzalem* [93]), *maar diens wapenen legde hij in zijn tent* [94]).

Na den val van Goliath van Gath werden de Filistijnen vervolgd zelfs tot aan Gath toe. Daardoor bleek, hoe groot de overwinning was ook in haar gevolgen voor den strijd van Israël. De Israëlieten verschenen zelfs voor de poorten van Goliaths stad Gath en voor Ekron, echt Filistijnsche steden, terwijl een rijke buit hun in handen viel. David bracht als bewijs van zijn overwinning het hoofd van Goliath mee met de wapenen van dezen geweldenaar.

Toen [95]) *Saul David zag uittrekken den Filistijn tegemoet zeide hij tot den veldheer Abner: Wiens zoon is deze jongeling, Abner? Abner zeide: Zoo waar gij leeft o koning! ik weet het niet. Daarop zeide de koning: Vraag* g i j *dan eens, wiens zoon deze jongeman is.*

Zoodra David dan ook terugkeerde van het verslaan van den Filistijn, nam Abner hem mee en bracht hem in de tegenwoordigheid van Saul, terwijl hij het hoofd van den Filistijn nog in zijn hand had. Toen zeide Saul tot hem: Wiens zoon zijt gij, jongeling? David zeide: De zoon van uw dienaar Isaï, den Bethlehemiet.

Dat Saul gaarne wist, wiens zoon de jongeling was, die zich tot den tweekamp begaf, spreekt vanzelf. Dat hij nagelaten had daarnaar onderzoek te doen, vóór deze op den Filistijn afging, is psychologisch

---

[92]) In den Hebreeuwschen tekst staat *gaï* = *dal* in plaats van *Gath*. Dit moet, gezien de beschrijving van de achtervolging van den vijand, een verschrijving zijn. Misschien heeft het feit, dat de tweekamp in een dal plaats vond, daartoe mede geleid. Hier volgen we met velen de lezing van de Septuaginta.

[93]) Er staat in het Hebreeuwsch: *hij bracht het naar Jeruzalem*, wat echter ook kan beteekenen: *in de richting van Jeruzalem*. Omdat niet te begrijpen is, waarom hij het hoofd heelemaal naar Jeruzalem zou hebben gebracht — al was dit wel mogelijk, waar er in die dagen wel Israëlieten in die stad woonden toen de burcht nog aan de Jebusieten behoorde —, zal hier bedoeld zijn de richting aan te geven, hoewel ook dan nog deze uitdrukking bevreemdend blijft.

[94]) Deze tent zal niet in Bethlehem gezocht moeten worden. Saul zal hem onmiddellijk een tent ter beschikking hebben gesteld, toen hij zich gaf aan den tweekamp met den Filistijnschen kampvechter.

[95]) In de Septuaginta ontbreekt het gedeelte 1 Sam. 17 : 55—18 : 5.

alleszins verklaarbaar. Hier wordt weer echt naar het leven geteekend. Dat hij David niet herkende, is heel begrijpelijk, nu we het juiste verband tusschen 1 Sam. 16 en 17 hebben gezien [96]). De aandacht van den koning viel nu eerst op hem. En eerst door het antwoord van David bleek, dat de citerspeler en de kampvechter een en dezelfde persoon waren. Op zijn afstamming valt hierbij weer de aandacht. Hij is een zoon van Isaï, den Bethlehemiet, stamt uit de heilige linie en uit den koningsstam, die den grooten Koning zal voortbrengen.

Natuurlijk is op deze audiëntie wel meer gesproken, maar dit wordt stilzwijgend voorbijgegaan. *Het geschiedde als zijn onderhoud met Saul beëindigd was, dat de ziel van Jonathan innig verbonden werd met de ziel van David, ja Jonathan kreeg hem lief als zijn eigen ziel.* De reden van deze zielsinnige verbondenheid is gelegen in Davids overwinning op den vijand. De liefde van Jonathan tot David sproot voort uit de liefde tot Israëls God en de zaak van Gods volk. Deze vriendschap, die een voorbeeld van echte vriendschap geworden is, wordt derhalve beheerscht door beider liefde tot de zaak des HEEREN en vindt haar aanleiding in de daad des geloofs, die David had verricht. Deze vriendschap heeft dus in geestelijke banden haar grond en fundament.

Saul toonde gelijk vanzelf spreekt zijn hooge ingenomenheid met Davids heldendaad, hoewel hij naliet zijn belofte te vervullen. *Saul nam hem te dien dage (in vasten dienst) en liet hem niet terugkeeren naar zijns vaders huis.* Hij nam hem nu in vasten dienst, maar in een geheel andere kwaliteit dan toen hij nog niet voor vast aan het hof verbonden was, al bleef de legeraanvoerder ook op de citer spelen, wanneer Saul geplaagd werd door den boozen geest.

Jonathan sloot een verbond met David omdat hij hem liefhad als zichzelf. Jonathan trok den mantel uit, dien hij aan had, en gaf dien aan David, ook zijn kleederen, ja tot zijn zwaard, zijn boog en zijn gordel toe. Deze naastenliefde was echt en diep. Zij lag gefundeerd in de liefde tot God. Zij vond haar uitdrukking in een verbond, dat hen voortaan verbond. Zij zouden als vrienden leven en ter eere Gods tot heil van Gods volk voor elkanders welzijn waken. De een zou den ander uitnemender achten dan zichzelf. Jonathan gaf aan David mantel en wapenrusting, om daarmede aan te geven, dat hij David

---

[96]) Onbevredigend waren de verklaringen, die tot nog toe gegeven werden. Keil meent den nadruk erop te moeten leggen, dat hij naar den naam van den vader vroeg, om dien dan ook te eeren. Maar deze verklaring is gekunsteld. Het is duidelijk, dat Saul den jongeling niet kende en daarom naar den naam van zijn vader vroeg. Voor soortgelijke verklaringen als die van Keil zie men o.a. S. G. de Graaf, *Verbondsgeschiedenis* I, blz. 394 en F. L. Bakker, *Geschiedenis der Godsopenbaring, Het Oude Testament*, blz. 308.

als zichzelf beminde en hem zoo zou zien en behandelen. Er ligt ook ongewild weer een heenwijzing in naar de werkelijkheid, die in de toekomst openbaar zou worden, dat David de kroonpretendent en de ware koning was.

David trok erop uit. In alles, waartoe Saul hem uitzond, was hij voorspoedig, zoodat Saul hem over de krijgslieden zette. Hij kreeg dus een leidende positie in het leger na zijn overwinning op den Filistijn en klom daarna ook spoedig nog in rang naar het schijnt. *Hij was gaarne gezien bij al het volk en ook bij de hovelingen van Saul.* Ieder hield van hem en waardeerde hem: *de koning, de kroonprins, het volk, het leger* en *het hof*. Deze intrede van David aan 's konings hof en leger en in heel het publieke leven wekte de schoonste verwachtingen voor de toekomst. De weg naar den troon scheen gebaand en geplaveid. Hij mocht zich in ieders toegenegenheid verheugen. Duizelingwekkend snel maakte hij carrière.

*

MATTHEUS 5 : 17

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

DOOR

N. WARNER.

A. *De zin.*

Jezus zegt hier, dat Hij gekomen is om de voorschriften en voorzeggingen van het Oude Testament te vervullen. Hij gehoorzaamt de goddelijke wet, brengt haar diepe zin aan het licht en maakt de Messiaanse beloften tot werkelijkheid.

In het voorafgaande lag zonder twijfel aanleiding een parenthese als vs 17—20 in te lassen. In de spheer, waarin Jezus spreekt, moet Hij de aandacht verliezen, omdat Hij de gebruikelijke orde omkeert. De bergrede begint met een breed gebaar, met een aanbod van zaligheid aan deemoedigen, aan zedelijk zwakken, wie de tegenstand tegen de zonde zwaar is en het uithoudingsvermogen der wetsgetrouwheid ontbreekt, die zich dat bewust zijn en bitter betreuren, wat zij zijn in zichzelf. Plaatste de overlevering der rabbijnen als conditie voorop de kracht van de Joodse wetsijver, Jezus spreekt slechts van armoede, treurnis en honger als „voorwaarden", die geen voorwaarden kunnen zijn. Geen heiligmaking is conditie, maar de ontbering is het. Heiligheid volgt na de verkondiging van zaligheid. Zout der aarde en licht der wereld, zegt Jezus, maar Hij noemt ze slechts, waar de vrucht der verlossing een plaats heeft (vs 13—16). De orde heiligmaking-en-dan-zaligheid is omgekeerd, tot de trias ellende-verlossing-dankbaarheid, of (ergerlijker nog voor de Jood) vloek-genade-ijver. Voor de hoorders is dit onbegrijpelijk, zolang er geen verantwoording komt: waar blijft de wet met haar dreigende paraenese: „Doet dit en gij zult leven!"?

Jezus acht het dus nodig even af te breken. Zonder voegwoord los op zichzelf, breekt hier zijn leuze dóór over het Oude Testament, een stelling, een principe, zijn „Schriftbeschouwing". Zijn komst is vervulling van wet en profeten, vs 17, want die zijn eeuwig, vs 18, en wie die Schriften diep verstaat, zal overvloediger gerechtigheid

voortbrengen dan de Farizeën, vs 19—20. Daarmee is de rede terug in de ethiek, de dankbaarheid. In de stoet der gedachten staat vs 17 als een losse spreuk op een spandoek, een aphorisme, bijna een masjaal. Geen thema in de bergrede, gelijk gezegd is, maar voetnoot; voor Mattheüs' Evangelie een motto, zo geen titel.
De volle Messiaanse waardigheid van Jezus Christus zegt het op plechtigen toon: „Ik ben gekomen," met een doel van God gezonden en bekleed met autoriteit.

En met welke taak? Een taak aan wet en profeten. De wet moge dan schijnen steunpunt te zijn voor het schema goede werken—zaligheid, maar haar volle diepte, nu door Jezus gepredikt, werpt dat schema omver en roept om de trias van de Heidelbergse catechismus. De wet is geen artikelenboek, geen code der casuïstiek; wie op Mozes voortbouwt kan niet de zaligheid als loon toezeggen op goede werken. De wet wordt voortgezet door de profeten, die de diepe zin der offeranden tekenden, toen zij de gehoorzaamheid boven haar verhieven. De wet werd eerst krachtig, toen het scheuren der klederen op het hart werd toegepast. De wet staat niet tot de profeten als de eis tot de beloften, dat is, naar Judaïstisch schema, als de voorwaarde tot de beloning. De wet en de profeten zijn één, Mozes is profeet, en Elia is wetsprediker. De wet belooft, en de profeten eisen. En daarom geen onderscheiding „de wet *en* de profeten", gelijk de term constant is, maar thans „de wet *of* de profeten", dat is „de wet, of, wat het zelfde is, de profeten". Vertalingstechnisch ware aan te bevelen het inlassen van „ook", dus: „de wet of ook de profeten".

Dit is van het grootste belang. Nu verbinden zich ook eschatologie en ethiek, messianisme en moraal, dogma en zede. Want als wet en profeten één organisme voor openbaring zijn, betekent vervulling der wet voor Jezus het rabbi-zijn in de rechte prediking der wetseisen, maar tevens het messias-zijn, de messias, van wien niet alleen de profetie, maar ook Mozes gesproken heeft (Joh. 1 : 46; 5 : 46). Zo eerst wordt de wil Gods als organisch geheel gezien. De wet is niet voorbehouden aan de geopenbaarde wil. Voorzegging is niet een exceptionele openbaring van de verborgen wil. Deze onderscheidingen zijn werkhypothesen voor het beperkt verstand, nuttig, maar bestemd om te verdwijnen. Gods wil is één, Messias is ook Rabbi, wet en profeten spreken van de Christus èn van onze heiligmaking. Dogmatiek en ethiek behoren als leden van één organisme tezamen. Gods werk is er om over te vloeien in menselijke „medewerking". De wet is geen wetboek, maar volle raad Gods, en de profetenrol is geen gelukkige horoscoop, maar beroep op de gehele mens.

Ja, voor de Raad Gods vallen niet alleen de onderscheidingen van

wet en profeten weg, maar zij zelf als middel ook: „Ik ben gekomen om te vervullen!" Wàt te vervullen? Datgene, wat ligt achter wet en profeten in hun organische samenhang. Noem het Raad Gods, wil Gods, bedoelen Gods, zelfmededeling Gods; misschien is het veilig formeel te formuleren: het werk Gods.

Zo staat de exegese van deze text in verband met tal van primaire dogmatische vraagstukken. Is religie moraal? Is Jezus Christus de stichter van een nieuwe godsdienst? Wordt men gerechtvaardigd door goede werken? Heeft het Oude Testament waarde voor ons of niet? Kan het antisemitisme zich beroepen op Jezus? En op Nieuw-testamentisch terrein: Is er tegenspraak tussen Paulus en de synoptici, tussen Jacobus en Hebreën? Deden Apostelen en Kerkvaders goed met aanvaarding van het Oude Testament? En openbaringshistorisch: Wat leert Jezus omtrent het boek des Ouden Verbonds en zijn eigen persoon? Ook plaatsvervanging en satifiscatie zijn in het geding. Het zou voor de Gereformeerde belijdenis wel niet gevaarlijk zijn, als in Matth. 5 : 17 niet gezinspeeld werd op de satisfactie, maar toch, wanneer Harnack terecht dit woord kenschetst als programmatisch, — en daar schijnt wel reden voor te zijn — zou het wel wonderlijk zijn, wanneer van Jezus' vervulling der profetie hier geen sprake was.

B. *De zin der woorden.*

Textcritisch staan de woorden volkomen vast. Slechts één afwijking (*και* voor *ἤ*) wordt gemeld door Tholuck, volgens mededeling van Basserman [1]) in zijn dissertatie. Maar dàt kon iederen afschrijver automatisch uit de pen vloeien, omdat „wet en profeten" staande uitdrukking mag heten.

De zinsbouw is opvallend. Men zou kunnen spreken van een masjaal-vorm. De herhaling vertraagt enigszins de gang der gedachten als om de aandacht te spitsen naar het verlossende woord „vervullen", dat volle emphase heeft. Het is, daar achteraan, in volle zin hoofdwoord, sleutel der gedachte.

Brouwer [2]) past de van Burney afkomstige term „stepparallellisme" toe op onze text. Daarmee wordt de figuur aangeduid, waarbij de tweede helft van een zin een woord uit de eerste helft herhaalt. Dat geeft plechtigheid, puntigheid en een zeker paraenetisch effect. De bedoeling van deze bouw is blijkens het voorbeeld in 6 : 6, 22, 34 wel dit: bij het herhaalde woord sta men met zijn gedachten even stil, denke het zich scherp in, want er komt een verrassende wending.

[1]) H. Basserman, *De loco Matthaei capitis* V, 17—20 commentatio exegetica. 1876.
[2]) A. M. Brouwer, *De Bergrede.* 1930.

En verrassing is toch de bedoeling van de masjaal. De casus wordt gesteld, al of niet tweemaal, en het verlossende woord wordt voorafgegaan door een zekere pauze.

Daar komt in onze text een aposiopese bij. Bij de herhaling van „ontbinden" ontbreekt het object, dat men verwachten zou („de wet en (of) de profeten" of anders een *αὐτους*), zodat „vervullen" eigenlijk in het geheel geen object heeft. Daardoor wordt de tegenstelling wel heel algemeen gemaakt. Zahn schrijft: „Er steigert seinen Widerspruch gegen jenen Irrtum, indem er überhaupt verneint, dass es sein Beruf sei, aufzulösen, und indem er behauptet, dass sein Beruf vielmehr darauf abziele, zu erfüllen." Nu het object weggevallen is, ligt de nadruk op het Subject; de Heiland der wereld verklaart in majesteit de aard van zijn werk. Wàt tot zijn opdracht behoort, houdt Hij voor zìch, maar strekking en karakter ervan roept Hij plechtig uit in poëtisch en profetisch parallelisme: Ik ben gekomen om te vervullen!

Dit masjaalkarakter brengt een verrassing, een „unerwartet starken Gegensatz" (F. Barth[3]), een superlatief (Harnack, Geschichte[4]). En deze voorttrekking der gedachten brengt van de wet op de profeten, van een niet-ontbinden, dat is „laten gelden", tot een vervullen, dat méér is.

Geeft men zich rekenschap van de vraag, welk object te suppleren is, dan zij men voorzichtig. Zahn gaat ernaar gissen: Jezus heeft ook dingen vervuld, die buiten de wet liggen, bijvoorbeeld de doop, waarin alle gerechtigheid moet vervuld worden (Matth. 3 : 15). Gaat men verder, dan dreigt het gevaar van dogmatische exegese. In zijn Bibelwerk geeft Lange een voorbeeld daarvan: „ja dass er die Erfüllung schlechthin bringe, womit er allso auftritt nicht nur als die Erfüllung der Typik des Gesetzes, sondern aller vorchristlichen jüdischen, humanen und kosmischen Symbolik überhaupt." Mattheüs toont ons dan, volgens Lange, de vervulling van het O.T. en Johannes de absolute vervulling. Exegetisch geldt hier het bezwaar (om van dogmatische te zwijgen), dat Jezus een uitsluitend Joods probleem aansnijdt en het andere, dat door Lange genoemd wordt buiten de gezichtskring blijft.

Theodosius Harnack[5]) hecht ook veel aan de objectloosheid van de

---

[3]) F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.*[5] 1918.

[4]) A. Harnack, Geschichte eines programmatischen Worts Jesu (Matt. 5, 17) in der ältesten Kirche. In: *Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. der Wiss.* 1912, IX p. 184—207.

[5]) Theodosius Harnack, *Jesu der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Prophetie.* 1842.

tweede helft. Men heeft z. i. geen enkel recht „wet en profeten" daarbij te suppleren. Vs 17b staat als genus tegenover vs 17a als species. En dat genus is „das schöpferische Prinzip seines auflösenden und erlösenden Kommens, den Grundsatz seines weltumwalzenden und welterhaltenden Heilswerks". In de vertaling voegt hij „überhaupt" in. Dus voorzichtigheid is geboden. Grosheide omschrijft: „Zijn werk is niet negatief, doch positief, niet afbreken, maar opbouwen, ten aanzien van wet of profeten, ten aanzien van alles." Wil men dat „alles" nader aangeven, dan gaat men wellicht het veiligst door te denken aan wat ligt achter wet en profeten, de historie der openbaring, zoals die gegeven is in Israël, Gods raad en al zijn goddelijke werken, die hun doel en betekenis eerst bereiken in de Christus.

Denkt niet, zegt Jezus. Ligt daarachter, dat men Hem een verwijt gemaakt heeft? Hänel [6]) en Heinrici [7]) menen dat. Brouwer spreekt van een Farizees verwijt. Chrysostomus reeds denkt aan een vermoeden, dan kon rijzen: *ταυτην τοιυυν ἰαται την ὑπονοιαν* (geciteerd bij Alford). Harnack (Geschichte) en Feine spreken zonder meer van misverstand.

De inhoud van zulk een verwijt laat zich natuurlijk niet nauwkeurig aangeven. Grosheide snijdt deze mogelijkheid ook af: meent niet, als aoristus, betekent: gaat niet menen, of: gij moet in het algemeen niet denken. De Imper. Aor. geeft aan: een bevel van een meer algemeen iets in dit speciale geval (Robertson-Grosheide). De zinsbouw wees ook in die richting.

In ieder geval gaat het hier over Jezus en de Mozaïsche wet. En op welk verschil van inzicht hier gedoeld wordt, hangt af van twee vragen: Hoe stond Jezus tegenover de wet? en: Hoe het publiek? Velen achten het lastig Jezus' mening over de wet aan te geven. Heinrici b.v. zegt: soms is zij erg nauwgezet, soms erg vrij. Wellicht kan men beter zeggen: Jezus geeft een dieper, maar nauwkeuriger uitlegging aan de wet, doordien Hij opponeert tegen de schijnbaar accurate casuïstiek der Farizeën. Zo moest zijn rede wel de indruk maken van iets nieuws. Wij komen te staan midden in de strijd van nomisme en antinomisme, die in het Jodendom gevoerd is. Marcion heeft in zijn z.g. Lucas-evangelie bij 23 : 2 een eigenaardig toevoegsel, en wel bij de woorden: „Wij hebben bevonden, dat deze het volk verkeert", nl. *καταλυοντα τον νομον και τους προφητας*. Ook de Itala heeft dat. En als wij weten, dat Marcionieten eenvoudig onze text omkeren (Ik

---

[6]) J. Hänel, Der Schriftbegriff Jesu 1919. In: *Betr. z. Förd. chr. Theol.* Hrsg. von A. Schlatter und W. Lütgert. 24. Band 5./6. Heft.

[7]) C. F. G. Heinrici, Die Bergpredigt (Matth. 5—7. Luk. 6, 20—49) begriffsgeschichtlich untersucht. In: *Beitr. z. Gesch. u. Erkl. d. N. T.* III, 1900.

ben niet gekomen om de wet te vervullen, maar te ontbinden), wordt het duidelijk, waarom Marcion de Joden dit z. i. dwaze verwijt in de mond legt.

Zahn echter zoekt het in een geheel andere richting. Hij gaat er van uit, dat Jezus hier de discipelen onderwijst. Bij hen zou dit verwijt der Farizeën niet leven. Zij zullen zich juist vrij hebben geacht van de wet. Johannes heeft zich bij zijn boeteprediking ook nooit op de wet beroepen, zegt hij. Eschatologische verwachtingen in deze kring zouden antinomistische neigingen hebben veroorzaakt. Het laat zich echter eerder verwachten, dat de discipelen nog niet geheel vrij waren van Farizese gedachten. Immers daartegen is juist heel het onderwijs in de Bergrede gericht. Hun Messiasverwachting was toch ook vaak nog zeer Joods getint. Veeleer zouden de discipelen aan het wankelen zijn gebracht door Farizese verwijten van anitomisme. Daarom zet Jezus hier zijn houding tegenover de wet uiteen, waarbij blijken moet, dat de nieuwe Messiaanse situatie ook de wet in nieuw licht zet. Vandaar, dat handhaven van de wet het vervullen van eschatologische voorzeggingen meebrengt; en het vervullen der voorzeggingen de diepe zin der wet eerst recht ontvouwt. Jezus laat de wet zien als een deel van het Evangelie.

Ik ben gekomen is een woord vol Messiaanse waardigheid. Bornhäuser [8]) ziet het als een soort passivum van „zenden". Ten onrechte. Grosheide maakt daartussen juist verschil: profeten zeggen: „ik ben gezonden", maar alleen de Messias kon zeggen „Ik ben gekomen". De herhaling verhoogt de waardigheid.

Ontbinden is vertaling van *καταλυειν*. Dat kan zijn het afbreken van een bouwwerk of het uitspannen van een rij- of trekdier (Lagrange [9]). Ook het afschaffen van wetten (Alford, Allen [10]), F. Barth), waarbij men zich beroept op II Macc. 2 : 22 en 4 : 17. Moulton en Milligan geven in hun woordenboek een voorbeeld uit de papyri: *μηθενι ἐξεστω καταλυσαι τοδε το ψηφισμα* = het staat niemand vrij dit volksvergaderingsbesluit te ontbinden. Het laat zich moeilijk vaststellen, of „afschaffen" zich ontwikkelde uit „uitspannen" of „afbreken". Zeer waarschijnlijk is het terminus technicus voor afschaffen, ongeldig verklaren.

Wat moet dan „vervullen" als tegenstelling hiervan betekenen? Vervullen kon als tegenstelling ook hebben overtreden, en het zou dan gehoorzamen betekenen. Is de tegenstelling afschaffen, dan is

---

[8]) K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt.*[2] 1927.
[9]) M. J. Lagrange: *Evangile selon Saint Matthieu.*[2] 1923.
[10]) W. C. Allen: *A critical and exegetical commentary etc. I.C.C.*.[3] 1912.

vervullen „handhaven". Maar zeker „ist es seiner Redeweise angemessen, wenn wir vom zweiten Verbum des Satzes nicht bloss die Verneinung des ersten erwarten, sondern ein unerwartet starken Gegensatz zu demselben" (F. Barth). Dat klinkt paradoxaal, en toch is het juist: het masjaalkarakter eist dat. Harnack, die *καταλυσαι* met niederreissen vertaalt, acht als tegenstelling conserveren of beglaubigen niet genoeg, het moet een superlatief zijn. Beiden vinden dat „meerdere" in „vollenden". Dat is mogelijk, mits men het niet opvat als een wegnemen van bepaalde geboden om andere, de blijvende, tot hun recht te laten komen (Hänel).

Maar voltooien geeft ook moeilijkheden. Want dat is niet een goede geruststelling in verband met een eventueel verwijt aan Jezus. Zelfs als voltooien inhield, dat Jezus nieuwe geboden toevoegde aan de wet, zouden de Joden dat nog kwalijk nemen; immers de Talmud spreekt uit, dat 48 profeten en 7 profetessen in Israël geprofeteerd hebben, maar niets wegnamen van of toevoegden aan de wet. Daarom vervalt „voltooien".

Zahn denkt aan een zuivere tegenstelling van afschaffen, dus: van kracht laten blijven. Hij geeft geen bewijs. En de teksten, die hij citeert (Matth. 1 : 22; 2 : 15, 17, 23; 4 : 14; 8 : 17; 12 : 17; 13 : 35; 21 : 4; 26 : 54, 56; 27 : 9), spreken allen van vervullen van profetieën. Cremer (Woordenboek) brengt ontbinden en vervullen onder één noemer, door een onderscheiding te maken tussen „einzelnes" en „Gesamtheit": de Farizeën zouden door de casuistiek alleen de onderdelen gezien hebben en Jezus het geheel. Maar dat is niet uitgedrukt met de woorden ontbinden en vervullen. Als hij zich beroept op de vermelding der profeten, die de heilswil Gods hebben gepredikt, ligt de conclusie voor de hand, dat *πληρουν* ook vervulling der profetie betekenen moet. Dan is er ook een superlatief.

Ontbinden staat tweemaal in de text, eerst met als object de wet en dus in de zin van afschaffen; maar er wordt a. h. w. zijdelings een object aan toegevoegd „of de profeten", waardoor het technische uit de betekenis weer wordt weggenomen. Daarna wordt het herhaald zonder object, waardoor wij worden teruggewezen naar de letterlijke betekenis ontbinden of afbreken.

De wet of ook de profeten, zegt Jezus. Grosheide onderscheidt die beiden als voorschriften en voorzeggingen, verspreid over het O. T. Anderen nemen de profeten hier in een ethische zin als predikers van de eisen der wet. Echter is het (maar dan met „en") staande uitdrukking voor de boeken van het O. T. Kan dat ook met „of"?

Strack-Billerbeck menen, dat in de Joodse litteratuur het O. T. altijd driedelig wordt aangeduid, maar in het N. T. tweedelig, behalve dan

Luc. 24 : 44. Hänel denkt aan de mogelijkheid, dat de tweedeling meer populair zou zijn, omdat wet en profeten in de synagogale voorlezing waren gekoppeld. In ieder geval kan het O. T. ermee bedoeld zijn als er „en" tussen staat.

De wet mogen wij niet beperken. Als Calvijn alleen aan de ceremoniële wet denkt, past hij een latere onderscheiding toe, die hier niet op haar plaats is.

De vermelding der profeten is niet in ethische zin bedoeld. Men hoorde daarin veel meer van beloften dan van eisen, en voor de Joodse zienswijze verbleekte de autoriteit der profeten toch geheel bij die der wet. En dat is juist in het geding. De Joden verheerlijkten de wet ten koste van de profeten, ja, zelfs de beloften in de wet ten koste van haar eisend karakter. Hun nomisme kweekte een tegenzin tegen de genade. Later heeft Jezus hun dat verweten (Mat. 23 : 29, 37; Luc. 11 : 47; 13 : 33). De profeten zijn vol Messiaanse beloften, en de Joden weten dat (Mat. 2 : 5). Jezus noemt ze beiden om de Schriftuurlijkheid van zijn prediking te bewijzen. Dit is evident.

Maar is er dan een verklaring voor het „of"? De hypothese van Hänel (het zou ontstaan zijn uit een Aramees או, dat door een afschrijver zou zijn samengelezen uit een slot — א en een ו = en) kan wel worden afgewezen. Het „of" staat textcritisch vast door het handschriftenmateriaal en als lectio ardua.

Sommigen hebben zich beroepen op de regel, dat „of" in negatieve zinnen gelijk is aan „en", zoals dat in het Nederlands ook is. Een voorbeeld daarvan biedt het N. T. in Hand. 1 : 7. Echter kan in zulk een geval ook „en" staan, en dat zou zeker blijven staan in een dergelijke vaste uitdrukking als „wet en profeten".

Er is dus een nuance door „of" aangebracht. M. i. deze: het stelt wet en profeten disjunctief naast elkaar: Ik ontbind de wet niet, maar ook de profeten niet. Beide grootheden worden ieder naar eigen aard genoemd en bedoeld. Haupt [11]) schrijft: „Wenn nun an dieser einzigen Stelle der Evangelist einen disjunctiven Ausdruck anwendet, so hat es die Wahrscheinlichkeit für sich, dass er wirklich die beiden Bestandteile des A. T. unterscheiden und nicht nach ihrer Einheit sondern nach ihrer Verschiedenheit bezeichnen will." Het „of" onderscheidt de beide objecten zó, dat de eigenaardigheid van het vervullen van de profeten verklaren kan, hoe het vervullen van de wet de indruk wekken kan van te zijn een ontbinding der wet. En eerst wie dat verstaan heeft, kan de diepere eenheid van beide gaan zoeken.

---

[11]) E. Haupt, *Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien erörtert von* — 1871.

Parafraserende: Bij al het nieuwsoortige, dat ge nu hoort, moet ge niet gaan denken, dat Ik de wet met haar zedelijke eisen af kom breken. Ik kom dat óók niet doen met de profeten; integendeel, die vervul Ik en juist daardoor komt de wetsprediking in een nieuw licht te staan.

Tot en met „de wet" spreekt Jezus dus nog van het aan de orde zijnde wetsonderricht, dat Hij gaf, maar met „of de profeten" brengt Hij een nieuw element in de redenering, een argument. Dat argument is: de komst van de Messias en zijn messiaanse tijd; die doen een nieuw licht opgaan over de wet, een licht, dat zelfs de wet tot een Evangelie maakt, terwijl ze tóch als norm voor het verzoenende werk van de Messias blijft staan. Deze gedachtenlijn loopt door tot de dogmatische conceptie van de verhouding wet en Evangelie in verband met het stuk der Christelijke vrijheid.

Vervullen. Πληρουν is zeer algemeen van betekenis. Doch het heeft ook een beperkt technische zin: realiseren der voorzeggingen.

Twee voorbeelden van betekenisoverzichten tonen de algemeenheid aan. Bassermann geeft: 1. plenum reddere, 2. completum, perfectum reddere, vollenden, 3. ad finem perducere, 4. a. ad effectum adducere, b. vaticinium ad eventum perducere = ratum facere. En nog breder geeft W. Bauer in zijn woordenboek: 1. Vollmachen, ausfüllen, 2. einen Zeitraum vollenden, 3. etwas noch Unvollkommenes zur Vollendung bringen, 4. durch die Tat erfüllen eine Voraussagung, eine Verpflichtung etc. a. von der Erfüllung göttlicher Voraussagen oder Verheissungen durch ihr Eintreffen, b. van een bede, 5. vollenden, beendigen, 6. een getal volmaken. Inderdaad kan men alle kanten uit, ook met de afleiding: een vat vullen. Weiss [12]) geeft een belangrijke opmerking van Tholuck door: de normale technische betekenis van het vervullen van een profetie moet hier bedoeld zijn, omdat de Bergrede populaire prediking geeft; de betekenis „een diepere zin geven aan" zou op zichzelf wel mogelijk, doch voor de hoorders al te theologisch zijn.

Voor de betekenis „vervollkommnen" beroepen zich Hänel, Alford en Lagrange op Luc. 22 : 16: Jezus zal niet meer van het Pascha eten, totdat het volkomen is geworden in het Koninkrijk Gods. Maar is dat Pascha niet in wezen ook een profetie? Hetzelfde geldt van Joh. 16 : 24, 17 : 13, 3 : 29 en 15 : 11. Opmerkelijk is dat velen het woord gelijkstellen met τελειουν = voltooien. Zo echter distancieert men zich te veel van πληρουν.

---

[12]) B. Weiss, Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt. In *Theol. St. u. Kr.* 1858.

De wet vervullen kan zeer zeker zijn haar gehoorzamen. Rom. 8 : 4, 13 : 8, Gal. 5 : 14 bewijzen dat afdoende. Fritzsche omschrijft [13]) *πληρωμα νομου* als legis completio h. e. observatio. Maar er is meer.

Het gebruik van *πληρουν* bij Mattheüs is opvallend: in passivo vindt men het twaalfmaal, tegenover tweemaal bij Marcus en driemaal bij Lucas. Dalman noemt als voorbeelden: Mat. 26 : 54, 56 „als Begründung des göttlichen Muss seines Leidens" en Luc. 4 : 21 „als Ausdruck für die Beziehung seiner positiven Aufgabe zur biblischen Verheissung". In activo staat het hier en 3 : 15. Dat alles wijst wel zeer sterk in technische richting. Meinertz, geciteerd bij Lanwer [14]), schrijft: „In den allermeisten Fällen wird „erfüllen" bei Mt von der Erfüllung der Weissagungen gebraucht. Wenn diese Bedeutung an unserer Stelle auch nicht unmittelbar möglich ist, so liegt sie doch in der gleichen Richtung des Verständnisses: durch seine Verwirklichung wird das in der Weissagung Vorausverkündete oder Angedeutete zum vollen Ausdruck gebracht." Hij heeft blijkbaar de dubbelzinnigheid van het „vervullen" gevoeld, zoals die opzettelijk is aangebracht door het disjunctieve object. De scherpe critiek van Hellbardt [15]) „Wir gebrauchen den Begriff [nl. vervullen] in einer Weise und einem Zusammenhang, der von dem Korrelatbegriff der Wahrsagerei bestimmt ist: was der Wahrsager sagt, tritt ein" neemt het theologische begrip vervullen wel wat erg triviaal.

Er is een grote afstand van „de voorzegging vervullen" tot „de wet, geestelijk verklaard, gehoorzamen en tot gelding brengen in voorbeeld en prediking", maar *πληρουν* is het sleutelwoord, dat in zijn soepelheid er een moeilijk-definiëerbare achtergrond van aanwijst. Die achtergrond ligt in de wil Gods, die zich geopenbaard heeft in wet en profeten, in de wet als plan en als bevel, en in de profeten als bevel en als plan. De disjunctie wordt opgelost in de eenheid van Gods wil.

Een curiositeit biedt het onderzoek inzake „vervullen" ook nog. Moulton en Milligan wijzen in hun woordenboek op de betekenis „betalen", die in de papyri vrij algemeen is. En Deissman geeft een voorvan *εἰς πληρωσιν* = ter afbetaling van . . . Men zou bijna gaan combineren: Jezus Christus vervult zijn taak van betaling, die getekend is in wet en profeten. Deze commerciële zin zal toch den hoorders niet vèr gelegen hebben.

Aramees of Hebreeuws equivalent? Voor de exegese heeft men

---

[13]) G. F. A. Fritzsche, *Pauli ad Romanos epistola.* II, p. 469. 1839.
[14]) B. Lanwer, *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des A. T. und Spätjudentums.* 1934.
[15]) H. Hellbardt, *Das Alte Testament und das Evangelium.* 1938.

meer aan het spraakgebruik van het O. T. dan aan het terugvertalen in het Aramees.

Resch onderstelt als achtergrond כלה, adimplere, finire. G. Dalman haalt מלא aan uit de Peschitto, dat G. Heine en Delitzsch (Vertaling van het N. T. in het Hebreeuws) ook gebruiken. Echter komen geen van drieën vóór in het O. T. op een plaats, waaraan hier gedacht zou kunnen zijn. Eerder zou men denken aan het Piel van קום, dat E. Bischoff, Strack-Billerbeck en G. Dalman hier voorstellen. In het O. T. is dat (b.v. Esther 9 passim) ratificeren, een eed vervullen, houden Ps. 119 : 106, een voorzegging doen uitkomen Ezech. 13 : 6. Hoewel nu קום een juiste tegenstelling van afbreken zou zijn, komt het etymologisch te weinig overeen met vervullen. Dalman verwijst zelf naar *ἱστημι* in Hebr. 10 : 9, waarachter hij קום vermoedt. אמר, voorgesteld door Vitringa, Schoettgen en Herrmann (volgens Bleek [16])) voldoet al evenmin; het ontwikkelde zich in Talmudisch spraakgebruik van ,,voleindigen" tot ,,onderwijzen", maar daarvoor leent zelfs het elastische *πληρουν* zich niet.

C. *Het zinsverband.*

Het grote Bergredeprobleem van vs 21—48 heeft vaak storend ingewerkt op de exegese van vs 17. Dat is hermeneutisch onjuist. Het verband met het voorgaande is van meer belang. Vandaar uit hebben de hoorders ook onze text benaderd. Is er nu, vanuit vers 3—6 vers 17 horende, reden om met H. N. Ridderbos te zeggen ,,Wanneer Jezus hier behalve de wet ook de profeten noemt, moet men daarbij in dit verband alleen denken aan de prediking van den eisch Gods door de profeten."? Hijzelf heeft daar moeite mee, wanneer hij volgen laat ,,Al dragen de zaligsprekingen duidelijk het karakter van een proclamatie, dat met Jezus' komst ook de messiaansche *belofte* in vervulling is gegaan," en even verder ,,Dit [nl. dat het gaat over de eis Gods alleen] is intusschen niet minder messiaansch."

Ook Zahn geeft te denken ,,Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass v. 17 neben dem Gesetz auch die Propheten genannt sind. Dies kann aber nicht den Sinn haben, dass neben dem gebietenden Gesetz auch die prophetische Weissagung in Betracht zu ziehen sei, was in v. 18—20 und im ganzen weiteren Verlauf der Rede keine Bestätigung finden würde." Maar ,,Nur für den, durch welchen die Weissagung erfüllt werden soll, für Jesus ist auch die Weissagung Gebot (26, 54)." Voor Jezus zijn de geopenbaarde en verborgen (c.q. door de profeten

---

[16]) F. Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Ev.* Serie Holtzmann. Bd I. 1862.

toch geopenbaarde) wil Gods volkomen één. En over beiden gaat het hier. Als Ridderbos erop wijst, dat Jezus de komst van het Koninkrijk allereerst als een *Evangelie* verkondigde en daarbij in vs 17 waarschuwt, dat dat niet een ontbinding van wet of profeten betekent, dan kunnen wij toch concluderen, dat vs 17 dus het Evangelie in het O. T. moet funderen, en hoe zou dat beter kunnen geschieden dan door met „of de profeten" te zinspelen op de messiaanse profetie?

Benz [17]) wijst erop, dat andere exegeten hier alleen denken aan de eis Gods en dat argumenteren met verwijzing naar vs 21—48, terwijl toch taalkundige gronden in een andere richting wijzen. Calvijn bv. schrijft, waarschijnlijk aan die grote „antithesen" denkende, „hic... de doctrina agitur, non de vita." Klöpper [18]) elimineert door een critische operatie de vss 18 en 19 en zet vs 17 zodoende aan het hoofd der antithesen. Klostermann, die dit niet doet, voelt een bezwaar in vs 19 „Mt müsste nach 19 *λύσῃ καὶ διδάξῃ* opp. *ποιήσῃ καὶ διδάξῃ* an ein praktisches Nichtbetrachten oder Beobachten denken ... zu dem folgenden 20—48 aber passt besser ein theoretisches Aufheben, Abrogieren oder *πληρῶσαι*." Lanwer zegt, dat de verschillen over vs 17 te wijten zijn aan verschillende interpretaties van vs 21—48. H. H. Wendt [19]) geeft toe, dat vs 17 over de messiaanse waardigheid van Jezus gaat, maar dat heeft geen zin voor het volgende en blijft dus toch buiten beschouwing. Scherp ontzenuwt Weiss al deze argumenten met de opmerking, dat wij voor vs 17 geen steun kunnen zoeken in de vss 21—48, aangezien eerst vs 20 op de antithesen inleidt.

De structuur van 17—20 is van het grootste belang. De mening van Grosheide en Benz daarover beveelt zich ontegenzeggelijk vanzelf aan. Vs 17 heeft geen voegwoord ter aansluiting aan het voorgaande en kan dus als een nieuw begin beschouwd worden (Grosheide). Vs 18 heeft een nauwe band aan 17 met „want", vs 19 weer een losseren aan 18 met *οὖν* en 20 een nauweren aan 19 met „want". Calvijn voegt dus ten onrechte 17—19 samen en 20 bij de antithesen. De pericopenindelingen van de Vaticanus en Zacynthius hebben óók 17—20 bijeengenomen.

Wanneer nu vs 18 nauw verbonden is met 17, kan gezegd worden „Nu gaat het in dit verband om het geschieden (..., vs 18) der wet en profeten en om het doen (..., vs 19) der wet en profeten."

Wij krijgen dus dit verband: het gaat hier om de nieuwe wonderlijke

---

[17]) K. Benz, Die Stellung Jesu zum altt. Gesetz. In: *Bibl. Stud. O. Bardenhewer.* Bd XIX, 1. Heft. 1914.

[18]) A. Klöpper, Zur Stellung Jesu geg. d. mosaischen Gesetze. In: *Zeitschr. f. wiss. Theol.* Jrg. 39, p. 1—23. 1896.

[19]) H. H. Wendt, *Die Lehre Jesu.* 1886.

indruk, die Jezus' prediking maakt. Hij zet het „Zalig zijt gij!" vóór de eis der goede werken. Hij slaat het nomisme in het aangezicht. Dit wordt verdedigd in vs 17 en 18, waarin Hij aangeeft, zeer in het algemeen, hoe Hij staat tegenover wet en profeten: Ik ontbind die niet, maar vervul ze. Nu is de heilstijd gekomen. De wet krijgt dieper kleur door de vervulling van de messiaanse profetie (17). Dat alles immers moest komen en geschieden, eis zowel als belofte (18). Maar dan, gij zaligen, geldt voor u thans een eis der dankbaarheid (19). Want het meerdere heil eist overvloediger gerechtigheid (20). En daarmee is de rede weer op haar eigenlijk onderwerp terug.

Is dit woord zo niet te zwaar geladen? Wij menen van niet. De vss 3—17 zijn, zo merken Blass-Debrunner[20]) op, doorlopend asyndetisch. Het is de stijl van een proclamatie, zegt Ridderbos; programmatisch noemt Harnack het. En het stijleffect is een zekere plechtigheid, die diepe zin doet veronderstellen. Geen redenering, die de draad angstvallig vasthoudt en voortspint, doch grote woorden met brede perspectieven en statige ruimten van blik.

Deze geïsoleerde positie van vs 17 past bij zijn algemene strekking. En zij blijkt formeel uit het uitsluitend gebruik van aoristi (in onderscheid met bv. vs 13—15). Dit loopt dan door in vs 18, maar maakt plaats voor futurale constructie in 19 en die weer voor het paraenetische hic et nunc in 20. Ook dit isoleert vs 17 met 18. Daarbij genomen, dat vs 17 uitloopt in een zeer algemene uitspraak zonder object, krijgt de text een sterk spreukmatig karakter. Misschien zouden we zelfs kunnen spreken van een masjaalvorm. Aphoristisch is het woord zeker. Puntig, apodictisch en plechtig vooral door de herhaling van *ἦλθον καταλυσαι.*

Mattheüs haalt dit woord zo scherp naar voren in verband met het doel van zijn Evangelieverhaal, want het toont, dat Jezus de Messias der Schriften is. Wil men in de text een thema zien, dan dus liever van het gehele Evangelie dan van de Bergrede.

D. *De zin der geschiedenis.*

Vanwaar de strijd rond deze text? Zahn meent, dat reeds de leraars der oude Kerk een „Missdeutung" gaven van dit woord. En Adolf Harnack schreef zijn „Geschichte eines programmatischen Worts Jesu (Matt. 5, 17) in der ältesten Kirche". Laat ons hem even volgen.

Hij merkt dan op, hoe de woorden van redding, die Jezus sprak,

---

[20]) Blass-Debrunner, *Friedrich Blass' Grammatik dess neut. Griechisch bearb. v. A. Bebrunner.*[6] 1931.

terstond door de Kerk werden aanvaard, doch dat een woord als dit moeilijkheden gaf. Men zou, zo denkt Harnack het zich, een reeks vragen gesteld hebben als: Waarom heeft Jezus iets aan de wet toegevoegd? Waarom heeft Hij haar niet opgeheven? Waarom heeft Hij het doel van zijn komen met de wet in verband gebracht? Waarom niet in de wet onderscheid gemaakt tussen wat opgeheven moest worden en wat bleef? Deze dingen waren duister. En zelfs Jezus heeft het probleem niet doorzien en heeft in dit woord (vs 17—18) onverzoend naast elkaar laten staan: de gedachte, dat de wet gelden blijft, èn de pretensie, dat Hij zelf haar volmáken moest. In overeenstemming met het geheel zijner dogmatische opvattingen wijst Harnack vervolgens op de vrijmaking der wet, die zich voltrokken heeft in de eerste tijden, waarbij Paulus een belangrijke rol speelde, evenals Lucas, die dit woord dan ook niet heeft opgenomen in zijn Evangelie. En voorts construeert Harnack de geschiedenis als volgt: Johannes heeft zich nog verder van de wet verwijderd door van een nieuwe wet, die der liefde, te spreken. Hebreën werkt dan nader uit: de realisering van de oude wet, waardoor Jezus haar tot een einde bracht. Marcion heeft dit woord niet kunnen gebruiken en zijn volgelingen hebben het eenvoudig omgekeerd: Ik ben niet gekomen om te vervullen, maar om te ontbinden. Zo ook Faustus Manichaeus. De Ebionieten lazen in hun Evangelie: ἠλθον καταλυσαι τας θυσιας: Jezus' wet is dus volkomen gelijk aan die van Mozes, uitgezonderd de bloedige offers. Een dergelijke opvatting vindt Harnack ook in de Clementinische Homilieën. Het Evangelie der Egyptenaren heeft een ascetische uitspraak ervan gemaakt. Ptolemaeus knoopt aan deze text zijn wonderlijke speculaties over de wet Gods vast, waarvan Jezus slechts een klein deel zou laten bestaan. Pogingen om het N. T. boven het Oude te verheffen zijn gedaan door Jacobus (1 : 25), Barnabas, het Testament der twaalf patriarchen, de Pastor Hermae en de prediking van Petrus. Justinus bespreekt Matt. 5 : 17 niet, maar meent, dat de wet is opgeheven en door een nieuwe vervangen. Doch tegenover de Marcionieten en Manicheën zag Irenaeus zich genoodzaakt de lijn van Justinus te verlaten. Hij betoogde de durende geldigheid van de decaloog, terwijl Matt. 5 : 17 betekent Vollendung und Erweiterung der wet. En op dit standpunt bleef de Kerk staan. „Den ursprünglichen, einfachen Sinn von Matth. 5, 17 hat kein Kirchenvater mehr zu konstatieren gewagt, weil die Entwickelung der Kirche über diesen Sinn hinweggeschritten war."

Tot zover het overzicht van Harnack. Hier woedt duidelijk de strijd van het antinomisme tegen het nomisme. Wet en vrijheid, O. en N. T., het vraagstuk van beider verhouding is de eerste strijd der Christelijke

Kerk geweest. En uit de wrijving der meningen moet het rechte inzicht ontstaan in de genade, die geeft en eist.

Zahn wijt ook de misvattingen van de oude Kerk inzake de text aan vertroebeling van inzicht in de verhouding van wet en Evangelie, die te danken zou zijn aan een gebrek aan historisch inzicht in de houding van Jezus tegenover de wet.

Dat het verzet tegen onze text uit antinomiaanse geest voortkomt, blijkt duidelijk uit de critiek, die inzet met Marcion. Hij ziet in de text een Judaistische vervalsing. Harnack acht dat dan de consequentie van de leer van Paulus en Johannes. Op het misverstand hiervan kunnen wij hier niet verder ingaan. Wel is aannemelijk, dat Marcion de text omkeert, niet in zijn Evangelie, maar in de strijd met de Kerk. Die omkering is ons bekend uit een mededeling van de antimarcioniet Adamantius (begin 4e eeuw). Harnack aarzelt ten aanzien van deze omkering enigszins over de vraag, wie daaraan de schuld draagt, maar hij neemt haar in verdediging, menende dat Judaisten verder van Jezus afstaan dan Marcion.

Glock zegt ronduit, dat Marcion oneerlijk was. Eerlijke wetenschap heeft zulke methoden niet nodig. Glock bereikt op andere wijze hetzelfde resultaat. Men kan deze uitspraak van Jezus verheffen boven de feiten van de synoptische Evangeliën, die de vrijheid van Jezus ten aanzien van de wet bewijzen. Of zij is een „Ausgleich" tussen de feiten en de O. T. wet. Of men moet de feiten laten gelden. Dit laatste doet Glock zelf. Hij wil in zijn geschrift, dat tegen het moderne Jodendom is gericht, per se vasthouden aan de Christelijke vervanging van de wet door „freie Neigung".

Verder is nog te noemen de critiek van Faustus Manichaeus, die dat volgens Theodosius Harnack (de vader van Adolf) doet, met een beroep op het feit, dat dit woord niet is medegedeeld door Johannes, de oorgetuige, maar door Mattheüs, die Jezus volgde „longo intervallo", nadat Hij van de berg was afgedwaald. Aldus Augustinus.

De Tübingerschool wil in 5 : 17 een bewijs zien van het Judaistisch standpunt van het eerste Evangelie en een polemiek tegen het Paulinisme zou dan te vinden zijn in vs 19 („de minste in het K. d. H." zou een toespeling zijn op I Cor. 15 : 9 „de minste der Apostelen"). Hetzelfde vindt men nog bij Holtzmann in zijn N. T. theologie. Mattheüs zou hier Paulinische strijdvragen hebben ingedragen, want het verwijt, dat Jezus de wet zou ontbinden, kan in deze tijd nog niet zijn gedaan.

Tenslotte de critiek van Resch „Der Paulinismus und die Logia Jesu". Hij beroept zich op het feit, dat buitencanonieke plaatsen ook in vs 18 na „de wet" hebben „of de profeten", o.a. Irenaeus, Marcion

en de Logia. Dat ziet dus, zegt hij, op de historische vervulling van de O. T. profetie, die op Jezus als op de Messias doelt, en niet op de durende geldigheid van de mozaïsche wet. De eerste Evangelist heeft door het weglaten in vs 18 van de vermelding der profeten er een wettische opvatting van gemaakt. Maar dan rijst de vraag, waarom diezelfde eerste Evangelist dat dan niet gedaan heeft in ook vs 17?

Deze critiek tekent, als men bedenkt, wie ze geeft, scherp genoeg, om welke beginselen het hier gaat. Vóór of tegen de wet? De wet zou altijd Judaisme zijn, en Christus de vrijheid!

Van de andere kant komt echter ook een critiek, die der Joden. Niet toevallig is het, dat dit woord van Jezus één der weinige plaatsen uit het N. T. is, waarop in de rabbinistische litteratuur wordt gezinspeeld. En dat in Schabbath 116b. Daar wordt verhaald, hoe Imma Schalom, de vrouw van R. Eliezer, met haar broer R. Gamliël, kwam tot een Christelijk filosoof die de naam van onomkoopbaarheid had. Zij bracht hem een gouden kandelaar en uitte de wens, dat zij haar erfdeel uit het ouderlijk huis zou mogen ontvangen. Tegenover de argumentatie van R. Ganliël, dat een dochter in dit geval volgens Num. 27 : 8 niet erven mocht, luidde het antwoord van de Christen, dat sinds de verbanning der Joden uit Palestina, de Thorah is opgeheven en het Evangelie is gegeven. Als broer en zuster de volgende dag terugkomen en zij hem een Libysen ezel aanbiedt, zegt hij (vertaling van Strack-Billerbeck): Ich habe weiter unten im Evangelium nachgesehen, u. da steht geschrieben: Ich, Evangelium, bin nicht gekommen, um von der Tora Moses wegzunehmen, sondern um ihr hinzuzufügen, bin ich gekommen." Toen stootte de ezel de kandelaar omvèr. (Deze laatste spreekwoordelijke uitdrukking betekent zoveel als „Tableau!")

F. Barth beschouwt deze plaats als een welkome bevestiging van zijn opinie, dat vervullen hier „vollenden, ausbauen" zou betekenen. Maar dit argument komt in een eigenaardig licht te staan, als we de andere lezingen van het verhaal bezien. Volgens Edersheim [21]) zou de Christen juist zijn gaan schipperen met dit woord en daarmee zijn omkoopbaarheid hebben verraden. G. Dalman beweert, dat dit citaat niet is uit Mat. 5 : 17, maar uit Deut. 4 : 2, terwijl het met onze text kan samenhangen. Güdemann leest weer een ontkenning in de text: Ik ben *niet* gekomen om aan de wet van Mozes iets toe te voegen. Deze hele plaats, waarin het woord Evangelie wordt getransscribeerd met „awen gillajon" = onheilsperkament, is duidelijk een „Verhöhnung" (Klostermann) van onze tekst. Het is Joodse spot met de

---

[21]) A. Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah.* 1936.

leer der Christelijke vrijheid, waarbij echter aan de text geweld moet worden aangedaan.

Schneider (in Kittel's woordenboek II. p. 665) en anderen vestigen de aandacht op twee wijzigingen van onze text. Het Evangelie der Egyptenaren leest ἦλθον καταλυσαι τα ἐργα της θηλειας, waarbij dus een ascetische strekking in het vers wordt gelegd, want onder ἐργα της θηλειας zal te verstaan zijn het voortbrengen van kinderen en al wat daarmee samenhangt.

Het Evangelie der Hebreën doet het niet zo vreemd. Het leest „Ik ben gekomen om de offers af te schaffen" en verwerpt daarmee wel de offers, maar behoudt verder de ganse wet van Mozes.

Wonderlijk is, dat zovele nomisten zich op deze text geworpen hebben en er de meest uiteenlopende verklaringen van gegeven of kwaadaardig zich ervan afgewend hebben. Het masjaalkarakter heeft daartoe gelegenheid gegeven, de dubbelzinnigheid heeft men niet kunnen doorzien als opzettelijk en diepzinnig.

Daardoor heeft ook de oude Kerk geaarzeld. Zahn geeft een overzicht van de verschillende omschrijvingen, die men gaf. Zo geeft Irenaeus het „vervullen" weer met extendere, implere, adimplere, dilatare, augmentum. Tertullianus: amplians legem en adjectionem legi superstruere. Hilarius neemt alleen dat laatste, Augustinus beide tegelijk. Wel zijn er sporen van een exegese, die de wet alleen als ethische grootheid opvat, die dan niet veranderd wordt, nl. bij Irenaeus, Novatianus, Chrysostomus en Augustinus. Deze laatste in zijn Adversus Faustum, dus midden in de strijd over de Christelijke vrijheid. Volgens Zahn zijn dan Luther en Calvijn eerst in de goede richting gegaan zonder het juiste te vatten.

Dit korte overzicht komt wel overeen met de geschiedenis, zoals Harnack die geeft; met dien verstande, dat Harnack meer sympathie aan de dag legt voor de exegese, die het O. T. verwerpt.

Theodosius Harnack wijst nog op een eigenaardige verklaring van Limborch. Met beroep op Deut. 18 : 18 zegt hij, dat de Messias wetgever zou moeten zijn, als Mozes, maar dan niet bij die kon achterstaan. „Necesse est ut legem Mosis lege perfectiore ferat."

Dezelfde auteur geeft nog een staal van het zoeken naar de juiste zin: Grotius verklaart het „vervullen" in zijn Annotationes als „perfecit Christus . . . praeceptis quibusdam exactioribus muniens", terwijl Calovius daarover dit vonnis velt „Jejuna nimis en pelagianizans atque socinizans est explicatio Grotii." Wij zouden haast wanen van de exegese in de dogmatiek gekomen te zijn.

Nog een woord over Rome, dat deze locus gebruikt als steun voor de leer der consilia evangelica, die Jezus aan de wet zou hebben toe-

gevoegd. Zo merkt Lengereau het op in zijn dissertatie[22]) en Theod. Harnack citeert van Cornelius a Lapide uit diens commentaar: „praeceptis evangelica consilia, quae perfectiora sunt, adjunxit." Maar Jos. Keulers [23]) zegt uitdrukkelijk, dat vervullen niet kan betekenen aanvullen of vervolledigen, maar alleen afmáken. Jezus laat de oude wet bestaan, maar bevrijdt haar van onvolmaaktheden en onthult haar eeuwige waarde. De onvolmaaktheden zijn dan, dat zij teveel wet is en te uiterlijk, dat zij voor het Joodse volk gold en dat zij het tweezijdig karakter van een verbond had. De consilia-leer noemt hij echter niet.

E. *Slot.*

De wet een struikelblok voor velen in de Christelijke Kerk. De ijzeren wet van het „Gij zult!", gehaat door wie de liefde op de voorgrond zetten en voor haar een spheer van vrijheid willen handhaven.

Wet en Evangelie, telkens gezien als onverzoenlijke tegenstelling. De wet, meent men, maakt ziek van ellende of hoogmoedig van eigengerechtigheid.

Maar Jezus accentueert hier geen nomisme, noch antinomisme. Jezus zet de wet naast de profeten: de wet *of ook* de profeten; en denkt er eens over na, wat die twee in hun saamverbondenheid en eenheid u te leren hebben. De wet zegt wel „Gij zult!", maar zij zegt het tot Mij; dat leren de profeten, en eigenlijk ook de wet zelf. Voor Mij zijn ze één, en door Mij ook voor u! De wet is een wet der vrijheid (Jac. 1 : 25), haar einde en doel (τελος) is Christus (Rom. 10 : 4) en haar vervulling (πληρωμα) de liefde (Rom. 13 : 10). En voor die liefde ben Ik gekomen om de wet te vervullen (Mat. 5 : 17). Door Mij is de wet Evangelie!

*

[22]) E. Lengereau, *La Christologie du Christ* (diss.). 1889.
[23]) J. Keulers, *Het Evangelie van Mattheüs.* 1935.

ZERUBBABEL

DOOR

H. H. GROSHEIDE.

I.

§ 1. *Inleiding.*

Onder de titel Zerubbabel zou men de ganse geschiedenis van Israël tussen 538 en 515 kunnen behandelen, omdat Zerubbabel in deze periode één van de hoofdpersonen is. Dat is echter geenszins onze bedoeling. Wij willen slechts nagaan, wat de Schrift ons over Zerubbabel mededeelt en streven daarbij nog niet eens naar volledigheid.

Wij gebruikten de volgende afkortingen: met Batten, Haller, Keil, Marti, Noordtzij, Ridderbos, Sellin, Van Selms, Kittel zonder nadere aanduiding van titel en pagina worden bedoeld de kommentaren van Batten op Ezra en Nehemia (International Critical Commentary, Edinburgh 1913), van Haller op Haggaï en Zacharia (Die Schriften des Alten Testaments, 2 Abteilung, 3 band, ^{2}, Göttingen, 1925), van Keil op de Kleine profeten, ^{3} (Leipzig 1883), van Marti op de Kleine profeten (Tübingen 1904), van Noordtzij op Ezra en Nehemia (Korte Verklaring, Kampen 1939), van Ridderbos op de Kleine profeten, deel III (Korte Verklaring, Kampen 1935), van Sellin op de Kleine profeten, deel II (Leipzig 1930), van Van Selms op Ezra en Nehemia (Tekst en Uitleg, Groningen—Batavia 1935), van Kittel op Kronieken (Göttingen 1902) op de in de tekst besproken plaatsen. Voorts gebruiken wij nog deze afkortingen:

Auerbach, Wüste II = E. Auerbach, Wüste und Gelobtes Land II, Berlin 1936.

B.H. I = Bijbels Handboek, deel I, Kampen 1935.

Edelkoort, Zacharia = Dr A. H. Edelkoort, De profeet Zacharia, Baarn 1946.

Edelkoort, Verwachting = Dr A. H. Edelkoort, De Christus-verwachting in het Oude Testament, Wageningen 1941.

Keil, Chronik = C. F. Keil, Biblische Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher: Chronik, Ezra, Nehemia und Esther, Leipzig 1870.

Kittel, Gesch. III = R. Kittel, Geschichte des Volkes Israël, 3 band, 2 Hälfte, Stuttgart 1929.

Köhler, Gesch. II = Dr A. Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, II Hälfte, 2 Theil, 3 lieferung, Erlangen und Leipzig 1893.

König, Weiss. = Ed. König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, (ik gebruikte de eerste druk, Stuttgart 1923).

Ridderbos, Profeten IV = Dr J. Ridderbos, Het Godswoord der Profeten IV, Kampen 1941.

Rothstein, Jojachin = J. W. Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen, Berlin 1902.

Rothstein, Chronik = D. Dr. J. W. Rothstein und D. J. Hänel, Das erste Buch der Chronik, Leipzig 1927.

Sellin, Gesch. II — D. Dr. E. Sellin, Geschichte des Israelitisch-Jüdischen Volkes II, Leipzig 1932.

§ 2. *Zijn Zerubbabel en Sesbazzar één en dezelfde persoon?*

Omstreeks 1890 waren er nog vele en vooraanstaande geleerden, die Zerubbabel en Sesbazzar identificeerden [1]). Tegenwoordig zijn er niet zo velen meer. Wat onze eigen kring betreft, Aalders en Ridderbos identificeren ze, Noordtzij doet dat niet [2]). Beslist zou deze kwestie zijn, indien wij konden bewijzen, dat met de 1 Kron. 3 : 18 genoemde Sennazar Sesbazzar is bedoeld, zonder dat wij er bij de bewijsvoering van uitgingen, dat Zerubbabel en Sesbazzar verschillende personen waren. Uit vs 19 toch blijkt, dat Zerubbabel niet tot de generatie van Sennazar behoort, maar tot de volgende. Nu houden zeer velen Sennazar en Sesbazzar voor een en dezelfde persoon [3]), maar daarbij gaan ze er bewust of onbewust van uit, dat Sesbazzar niet Zerubbabel is. Buiten deze kwestie om gaat het beroep op de Septuaginta. Deze geeft de naam Sesbazzar op zeer verschillende wijze weer, zelfs in eenzelfde M. S. komen verschillende weergaven voor. We vinden in de Sept. o.a. *Σαναβασσάρος* 3 Ezra 2 : 11, 6 : 19 en *Σαβανασάρ* (1 Ezra 1 : 8 in Sept. B) wat men voor een schrijffout voor *Σαναβασάρ* houdt. Op grond hiervan houdt men שנאצר en ששבצר beide voor gebrekkige weergaven van Sin-bal-usur of Samaš-bal-usur. Voorts beroept men er zich op, dat Sept. A in 1 Kron. 3 : 18 *Σασαβασσάρος* (= Sesbazzar)

[1]) Zie de opsomming bij Köhler, *Gesch.* II, 556.

[2]) G. Ch. Aalders, *Chr. Encyclopaedie*, VI, art. Zerubbabel, 462; dezelfde, *Bijbels Handboek*, I, 528, Kampen 1935; Ridderbos, *Profeten*, IV, 343—344, Noordtzij, 47, 48.

[3]) B.v. Rothstein, *Jojachin*, 29; dezelfde, *Chronik*, 41, Sellin, *Gesch.* II 83, maar ook reeds ouderen.

leest [4]). Dit laatste pleit inderdaad enigermate voor identificatie van Sesbazzar en Sennazar, maar het is geenszins beslissend. Het is b.v. mogelijk, dat de schrijver van Sept. A. of zijn „Vorlagen" Sesbazzar en Sennazar (ten onrechte) hebben geïdentificeerd en de tekst veranderd hebben. Overigens moet men met het beroep op de Sept. in dezen zeer voorzichtig zijn, gezien de vele manieren, waarop zij de naam Sesbazzar weergeeft [5]). Wanneer Noordtzij [6]) zegt, dat de gelijkstelling van Sesbazzar en Sennazar filologisch ongehoord is en op geen enkele grond berust, spreekt hij misschien wat te kras. Feit is, dat ze onbewijsbaar is.

Bezien wij nu de argumenten, die aangevoerd zijn om de identiteit van Zerubbabel en Sesbazzar te bewijzen.

1. Köhler betoogt in de brede, dat Sesbazzar geen Pers geweest kan zijn, maar een Judeër was en *dus* dezelfde als Zerubbabel [7]). We zullen straks onderzoeken van welke nationaliteit Sesbazzar is geweest, maar al was hij een Judeër dan nog hoeft hij niet dezelfde te zijn geweest als Zerubbabel.

2. Köhler wijst er voorts op, dat Zerubbabel volgens Hag. 1 : 1 en 14 reeds voor het tweede jaar van Darius stadhouder van Juda was, terwijl Sesbazzar volgens Ezra 5 : 16 nog in dat tweede jaar of daarna in Jeruzalem bij de tempelbouw aanwezig was. דֵּךְ Ezra 5 : 16 moet toch betekenen: deze, nog als stadhouder fungerende Sesbazzar [8]). Nu is het opvallend, dat aan Ezra 5 : 14, 16 juist een zeer sterk argument wordt ontleend tegen de gelijkstelling van Zerubbabel en Sesbazzar, zoals we zien zullen terecht. דֵּךְ kan hier heel goed betekenen: voornoemde (Sesbazzar) „the said Sheshbassar"[9]).

3. Aalders en Ridderbos voeren ter identificatie van Zerubbabel en Sesbazzar aan, dat beiden Pêkah waren, Erza 5 : 14; Hag. 1 : 1, 14; 2 : 3, 22 [10]). Inderdaad. Maar dat zou alleen wat bewijzen, indien beiden in dezelfde tijd Pêkah werden genoemd (Nehemia draagt ook deze titel, Neh. 5 : 14). Dit nu is niet het geval.

4. Ridderbos wijst er op, dat nergens Zerubbabel en Sesbazzar als twee personen naast elkaar worden genoemd [11]). Dit is wel waar, maar dat zegt heel weinig. Sesbazzar wordt toch maar heel weinig genoemd en nergens zo, dat men zegt: dat moet beslist Zerubbabel zijn.

---

[4]) Zo volgens Sellin, *Gesch.*, II, 83. Geen der mij bekende uitgaven der Septuaginta geeft echter deze lezing op.
[5]) Voor een grondige behandeling van deze kwestie zie men: Kittel, 24, 25.
[6]) Blz. 48. Zie ook Kittel, 24, 25 en *Gesch.*, III, 347.
[7]) Köhler, *Gesch.*, II, 556.
[8]) Köhler, *Gesch.*, II, 556.
[9]) Batten, 138.
[10]) Aalders, *Chr. Enc.* VI, art. Zerubbabel, 462; Ridderbos, *Profeten*, IV, 343.
[11]) Ridderbos, *Profeten*, IV, 343.

5. Aalders merkt op, dat èn van Sesbazzar èn van Zerubbabel wordt gezegd, dat zij de ballingen hebben teruggevoerd (Ezra 1 : 11 en 2 : 2, Neh. 7 : 7) en dat zij de fundamenten van de nieuwe tempel hebben gelegd (Ezra 5 : 16 en Zach. 4 : 9); „Het is onmogelijk, dat dit zowel van Zerubbabel als van een onmiddellijken voorganger van dezen zou kunnen gelden" [12]. Dit is een sterk argument, zo sterk, dat vele geleerden, die Zerubbabel en Sesbazzar voor onderscheiden personen houden, van mening zijn, dat de Chronist deze beiden (ten onrechte dan) heeft geïdentificeerd [13]. Op grond van dit argument zouden wij dan ook geneigd zijn om beiden te identificeren, ware het niet, dat er nog sterkere argumenten zijn, die tegen deze identificatie pleiten.

1. Opvallend is al dadelijk, dat nergens gezegd wordt, dat beiden één en dezelfde persoon zijn.

2. Het is onverklaarbaar, dat één persoon zowel de naam Sesbazzar als Zerubbabel heeft gedragen. Men heeft gewezen op Daniël en zijn drie vrienden (Dan. 1 : 7) en gemeend, dat Sesbazzar de Babylonische en Zerubbabel de Joodse naam was van een en dezelfde persoon [14]. Maar dat gaat niet op. Ook Zerubbabel is een Babylonische naam [15] en hoe is het te verklaren, dat een en dezelfde persoon twee Babylonische namen heeft gedragen? Hiermee vervalt ook Ridderbos' bewering [16], dat Sesbazzar de naam was, waarmee Sesbazzar-Zerubbabel onder de Perzen en Babyloniërs bekend stond, terwijl hij onder de Joden Zerubbabel werd genoemd. Waarom zou Sesbazzar bij de Joden een aparte Babyl. naam hebben gehad? Het is voorts nog de vraag of het juist is, dat de naam Sesbazzar tegenover de Perzen en Babyloniërs, de naam Zerubbabel tegenover de Joden wordt gebruikt in de Schrift. Wat de naam Sesbazzar betreft, in Ezra 5 : 14—16 wordt inderdaad tot de Perzen gesproken, in Ezra 1 : 8 wordt van Sesbazzar wel gesproken in verband met de Perzen, maar in een verhaal voor de Joden. Wat de naam Zerubbabel betreft, ook hierbij gaat Ridderbos' betoog vermoedelijk niet op. Klostermann heeft betoogd, dat Ezra 4 : 9—6 : 12 een gedeelte is van een verweerschrift van Tabeël aan koning Darius [17]. Aanvankelijk

---

[12]) Aalders, *Bijbels Handboek*, I, 528. Ongeveer gelijk Ridderbos, Profeten, IV, 343. Men vindt de argumenten van Aalders en Ridderbos ook reeds bij Keil, *Chronik*, 411.

[13]) Zie bijv. Sellin, *Gesch.* II, 98, 99.

[14]) Köhler, *Gesch.*, II, 556; Aalders, *Bijbels Handboek*, I, 528.

[15]) Zo reeds Kittel, 25, 26, voorts de meeste nieuweren b.v. A. Lods, *Les Prophètes d'Israël et Les Débuts du Judaïsme*, 212, 213, Paris 1935, Noordtzij, 47.

[16]) Ridderbos, *Profeten*, IV, 344.

[17]) A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israël*, 216 v.v., München, 1896.

vond hij weinig instemming, tegenwoordig wordt hij vrij algemeen gevolgd [18]). Er is inderdaad voor Klostermann's mening veel te zeggen. Ze is nog de beste oplossing voor de vele moeilijkheden die 4 : 8 v.v. ons bieden, is ze juist, dan komt de naam Zerubbabel voor in een stuk, gericht aan een Pers (5 : 2). Voorts moet nog gezegd, dat de naam Sesbazzar te weinig voorkomt om over zijn gebruik een ook maar enigszins zeker oordeel te vellen.

3. In Ezra 5 : 2, 14, 16 worden Zerubbabel en Sesbazzar duidelijk onderscheiden. In vs 14, 16 wordt van Sesbazzar gesproken als van een persoon uit het verleden. Het is haast ondenkbaar, dat de Joden over de *fungerende* stadhouder tot Thathnai zouden hebben gesproken op de wijze, waarop hier over Sesbazzar wordt gesproken. Zerubbabel daarentegen komt in vs 2 voor als een tijdens het gesprek tussen de Joden en Thatnai levende persoon. Dat Zerubbabel namens de oudsten tot Thathnai spreekt — Kittel zegt: „Die Redenden sich nach 5, 9 die „ältesten". Aber nach 5, 2 gehört Z. zu ihnen und ist ihr Sprecher" [19]) — zodat dus Z. over Sesbazzar zou spreken — is echter niet te bewijzen [20]).

Ridderbos [21]) acht dit argument allerminst afdoende. Het is volgens hem niet onmogelijk, dat Thathnai het van de oudsten ontvangen antwoord niet geheel woordelijk aan Darius heeft medegedeeld. Maar Thathani kon onmogelijk over een fungerende stadhouder gesproken hebben op de wijze van Ezra 5 : 14, 16. Sesbazzar komt daar zeer duidelijk voor als een persoon uit het verleden.

4. Indien Rothstein terecht beweerde, dat Zerubbabel ± 538 geboren is [22]), zou overtuigend bewezen zijn, dat hij niet dezelfde persoon was als Sesbazzar. Dan stond het er echter met de historische betrouwbaarheid van de eerste hoofdstukken van Ezra, volgens welke Z. bij de terugkeer uit de ballingschap een leidende rol speelt, bedroevend voor. Intussen, wij zullen later zien, dat Rothsteins bewering alle grond mist.

Is argument 4 alzo niets zeggend en argument 1 niet beslissend, de argumenten 2 en 3 zijn o. i. doorslaggevend. Wij houden dus Zerubbabel en Sesbazzar voor twee verschillende personen. Maar wat dan te zeggen van Aalders' sterke argument voor identificatie van

---

[18]) Kittel, *Gesch.*, III, 602 v.v., E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*[6], 156, Leipzig, 1933, *Gesch.*, II, 146—149 (met wijzigingen), Noordtzij, 12—13, 78—79, Van Selms, 7, 72 v.v., J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*[3], 303, Gieszen 1932, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 265, Stuttgart, 1939.

[19]) Kittel, *Gesch.*, III, 349, 350.

[20]) Verg. voorts nog Noordtzij, 47.

[21]) Ridderbos, *Profeten*, IV, 344.

[22]) Rothstein, *Jojachin*, 64 v.v.

deze beiden? Verklaren uit een opzettelijke of onopzettelijke vergissing van de Chronist? Daartegen hebben wij principiële bezwaren en het is ook niet nodig.

a. Inderdaad wordt Zerubbabel Ezra 2 : 2 (Neh. 7 : 7) als leider van de terugkerenden genoemd. Maar niet alleen. Hij deelt de leiding met elf anderen [23]). Hij wordt wel het eerste genoemd (en daarna Jozua), omdat hij als vertegenwoordiger van het geslacht van David (en daarna Jozua als vertegenwoordiger der priesters) de voornaamste is. Hiermee is niet gezegd, dat hij stadhouder was. Dat kan heel goed Sesbazzar geweest zijn. Het is waar: deze wordt in de lijst der terugkerenden niet genoemd — de aangewezen stadhouder nog wel! Toch is dat goed te verklaren. Hij zal onder militair geleide vooruit zijn gereisd om de schatten over te brengen en alles voor de ontvangst der terugkerenden gereed te maken [24]).

b. Wat nu het leggen van de fundamenten van de tempel betreft, men zou ook nog op Ezra 3 : 6—13 hebben kunnen wijzen. Volgens deze verzen worden de fundamenten ook o. l. v. Zerubbabel gelegd. Opvallend is voorts, dat bij de grote gebeurtenissen na de terugkeer (altaar-bouw, tempelbouw) Sesbazzar de stadhouder niet wordt genoemd, wel Zerubbabel. Hoe is dat te verklaren, als deze beiden niet dezelfde zijn? Nu is er over de „grondsteen-legging" in de wetenschappelijke wereld heel wat te doen. Er zijn drie meningen:

α er is in 536/5 in 't geheel geen grondsteen gelegd, de tempelbouw begon pas in 520 [25]);

β er is in 536/5 een grondsteen gelegd, in 520 niet [26]);

γ er is in beide jaren een eerste steen gelegd [27]).

Of er in 520 een grondsteen is gelegd, is een exegetische kwestie. 't Gaat er om of zulks uit de teksten valt af te leiden. Anders staat het met de eerste-steen-legging in 536/5. Deze wordt in de Schrift uitdrukkelijk geleerd (Ezra 3 : 6—13) en 't gaat er dus om, of dit bericht betrouwbaar is. Naar onze mening volkomen. Dat zeggen we niet alleen uit principiële overwegingen, ook op andere gronden. Er pleit niets tegen, er is alles voor. Er pleit niets tegen; zelfs al leerde de Schrift een eerste-steen-legging in 520 (*het* argument tegen grondsteen-legging in 536/5), dan is het nog niet onmogelijk, dat zulks ook in 536/5 is gebeurd [28]). Als Haggaï zegt, dat de tempel woest

---

[23]) Ezra 2 : 2 noemt elf namen, Neh. 7 : 7 twaalf. Ezra 2 : 2 zal een naam uitgevallen zijn, zie Van Selms ad Ezra 2 : 2 en Noordtzij ad Ezra 2 : 2.
[24]) Zo velen o. a. Auerbach, *Wüste*, II, 224.
[25]) Zo b.v. Haller, 1, 7, 8.
[26]) Zo b.v. Kittel, *Gesch.*, III, § 53, 54.
[27]) Zo b.v. Sellin, *Gesch.*, II, 98 v.v. Verg. nog Edelkoort, *Zacharia*, 13, 14.
[28]) Bewijs bij Sellin, *Gesch.*, II, 100.

ligt (1 : 4), wil dat niet zeggen, dat er nog niets aan de herbouw is gedaan. Men was in 536/5 niet ver gekomen, spoedig is het werk gestaakt en het lag daarna ± 15 jaar stil. Hierdoor is het „woest" voldoende verklaard. Als Ezra 5 : 2 zegt, dat men „begon" te bouwen aan de tempel in 520, dan kan dat zeer goed betekenen: men vatte de arbeid, die lang had stil gelegen, weer op. Zeer opvallend is, dat Ezra 5 niet van een leggen van fundamenten spreekt [29]). Voorts: er is alles voor. Cyrus' edict sprak er uitdrukkelijk van en wat is natuurlijker, dan dat men in het eerste enthousiasme dadelijk met de tempelbouw is begonnen?

Is er nu in 520 een eerste steen gelegd? Wij zagen boven reeds dat het zeer opvallend is, dat Ezra er niets van zegt, straks zal ons nog blijken, dat een zeer belangrijk argument, dat men voor grondsteenlegging in 520 meent te hebben, niet opgaat, maar met volkomen zekerheid is toch de vraag niet te beantwoorden. Voor de kwestie, die ons nu bezig houdt, is dit echter van weinig gewicht. Beantwoorden we de vraag bevestigend, dan zou wel Zach. 4 : 9 uitgeschakeld worden — we kunnen deze tekst dan op de tweede „eerste-steen-legging" betrekken — maar dan bleef toch Ezra 3 : 8. Deze tekst spreekt van Zerubbabel, Ezra 5 : 16 van Sesbazzar. Voorts blijft dan nog het feit bestaan, dat in Ezra 2—4 overal Zerubbabel leider van Israël is.

Nu geloven wij niet, dat hieruit moet volgen, dat Zerubbabel en Sesbazzar één en dezelfde persoon zijn. Dat Zerubbabel bij de grote gebeurtenissen na de terugkeer als leider optreedt, sluit niet uit, dat een ander stadhouder was. Vooreerst gaat het om in hoofdzaak religieuze, niet politieke aangelegenheden.

Naast Zerubbabel wordt telkens Jozua als leider genoemd, bij de altaarbouw gaat de naam van Jozua zelfs voorop. Het is heel goed mogelijk, dat Sesbazzar bij niet-politieke aangelegenheden aan Jozua en vooral aan Zerubbabel, die als wettig erfgenaam van Davids rijk zeer gezien en zeer invloedrijk zal zijn geweest en als *de* grote man zal zijn beschouwd, de leiding liet. Misschien zelfs wel uit politieke overwegingen. De religieuze aangelegenheden geven telkens moeite mt de omwonenden en de achtergeblevenen, het is heel goed mogelijk, dat Sesbazzar neutraal heeft willen blijven om moeite met het Perzisch gezag te voorkomen.

Wat nu het leggen van de eerste steen van de tempel betreft, noch door Zach. 4 : 9, noch door Ezra 3 : 8, wordt uitgesloten, dat de plechtige eerste-steen-legging door Sesbazzar de stadhouder, is geschied, terwijl dan het werk zelf o. l. v. Zerubbabel en Jozua werd

---

[29]) Noordtzij ad Ezra 5 : 2.

verricht. Dat is de ene mogelijkheid. De andere is deze: uit Ezra 5 : 16 hoeft niet beslist te volgen, dat Sesbazzar de eerste steen legde en de leiding had bij het leggen van de fundamenten. Hier wordt weergegeven, wat de Joden tegen Thatnai, de Perzische stadhouder van West-Eufratië, waarvan de provincie Juda een deel was, hebben gezegd ter verdediging van de tempelbouw. Natuurlijk noemen ze dan Sesbazzar, indertijd de Perzische stadhouder, als de grondlegger van de tempel. Dat zou op Darius de meeste indruk maken en dat was toch ook geen leugen, al had Sesbazzar de eerste steen niet gelegd. Hij had toch de toestemming tot de tempelbouw gekregen, hem waren ook de tempelschatten meegegeven. De kwestie of Sesbazzar dezelfde is als Zerubbabel wordt dus door Ezra 5 : 16 vergeleken met Ezra 3 : 8 en Zach. 4 : 9 niet beslist. De zaak staat dus zo: er pleit wel het een en ander voor de identificatie van Zerubbabel en Sesbazzar. Maar wat men daarvoor aanvoert, is niet beslissend en kan ook ongedwongen worden verklaard als men aanneemt, dat Zerubbabel en Sesbazzar twee verschillende personen zijn. Ridderbos stemt dit toe en noemt dan ook de identificatie van beiden hoogst waarschijnlijk, maar niet volstrekt zeker [30]). Er zijn anderzijds overwegende bezwaren tegen gelijkstelling van beiden. Op grond hiervan achten wij het zeer waarschijnlijk, dat Z. niet dezelfde was als Sesbazzar, maar een ander, diens opvolger als stadhouder.

Na dit alles komt nu vanzelf de vraag op: wie was dan Sesbazzar? Strikt genomen valt de beantwoording van deze vraag buiten ons onderwerp, maar het is, zoals ons blijken zal, toch van belang om er over te spreken. Practisch bestaan er drie mogelijkheden t. o. v. Sesbazzar's afkomst: hij kan een Pers, een Babyloniër of een Jood geweest zijn. Gezien zijn Babylonische naam is het eerste zeer onwaarschijnlijk. Voor het derde pleit niet, dat Sesbazzar נְשִׂיא לִיהוּדָה (Ezra 1 : 8) wordt genoemd. Gesenius-Buhl kan ons leren, dat נשיא niet beslist hoeft te betekenen: de eerste plaats in een geslachtsorganisatie [31]). נשיא ליהודה zou kunnen betekenen: stadhouder van Juda. Ook Ezra 5 : 14, 16 is niet beslissend. Sesbazzar treedt daar niet op als vertegenwoordiger van het Joodse volk [32]), maar als Perzisch stadhouder der Joden. Beslissend is Ezra 2 : 61—63 (Neh. 7 : 63—65). Stellig wordt daar Sesbazzar bedoeld. Het is haast ondenkbaar, dat een Pers of Babyloniër een beslissing heeft genomen met betrekking tot de vraag of een bepaald geslacht recht had op het uitoefenen van de priesterlijke functie en het is volkomen ondenkbaar,

[30]) Ridderbos, *Profeten*, IV, 343 noot.
[31]) Zoals Van Selms ad 1 : 8 beweert, verg. Köhler, *Gesch.*, II, 555/6.
[32]) Zo Noordtzij ad Ezra 2 : 7, 8.

dat een Pers of Babyloniër een beslissing heeft genomen op de wijze als Ezra 2 : 61—63 verhaalt. Sesbazzar zal dus een Jood geweest zijn. Dat stemt dan overeen met de overal elders door de Perzen gevolgde politiek [33]). Het is geen wonder, dat men verder is gegaan en gevraagd heeft: was hij misschien een Davidide? Zijn opvolger was dat immers ook. En zo is wel de gedachte opgekomen: Sennazar = Sesbazzar. We moeten hier wat breder ingaan op Rothsteins [34]) gedachten over Sesbazzar. Niet alles wat wij van zijn uiteenzettingen weergeven, hebben we nodig voor de kwestie, die ons nu bezig houdt. Maar bij een volgende kwestie wel. Daarom geven wij het hier reeds weer.

1. In 1 Kron. 3 : 19 leest Rothstein met velen voor hem en practisch alles na hem הָאַסִּיר en schrapt בנו

2. Toen Jojachin op achttienjarige leeftijd in ballingschap werd gevoerd, had hij reeds een harem, die ook naar Babel werd gebracht (2 Kon. 24 : 15). Van kinderen wordt geen melding gemaakt. Had Jojachin ze gehad, dan was er, gezien de uitgebreidheid van de opsomming in 2 Kon. 24, stellig van gesproken. Hoogstens was dus een zijner vrouwen in verwachting.

3. Jojachins ballingschap zal aanvankelijk niet zo streng zijn geweest, dat hij geen omgang met zijn vrouwen kon hebben. Misschien had hij zelfs wel een beperkte bewegingsvrijheid. Op grond van de betekenis van hun namen moeten Sealtiël en Malkiram voor 561 (Jojachins „verheffing") geboren zijn. Pedaja moet op grond van de betekenis van zijn naam (Jahwe heeft verlost) het eerste kind van Jojachin na 561 zijn geweest.

4. Na verloop van tijd is Jojachin's gevangenschap verzwaard, waarschijnlijk in verband met een anti-Babylonische coalitie, waartoe ook Juda behoorde. Toen was geen omgang met zijn vrouwen meer mogelijk. Misschien zijn toen ook Sealtiël en Malkiram gedood. Geen nageslacht wordt van hen vermeld.

5. In 1 Kron. 3 : 18 is te lezen פדיה הוא שנאצר Hoe is het mogelijk, dat Jojachin op eens een zoon een Babylonische naam geeft, terwijl de drie daarop volgende namen krijgen die „bedeutsame Zusammensetzungen mit יהוה darbieten?" Neen, Pedaja heette voor zijn vader en Joodse omgeving Pedaja, voor de Babylonische wereld Sennazar = Sesbazzar. Als nu dit alles juist ware, dan was er heel veel licht over Sesbazzars afkomst verspreid. Veel aanhang heeft Rothstein niet gevonden, alleen Sellin [35]) volgt hem grotendeels. Rothstein heeft

---

[33]) Zie Kittel, *Gesch.*, III, 347.
[34]) Rothstein, *Jojachin* 3—31.
[35]) Sellin, *Gesch.*, II, 83, 84.

zijn gedachten van 1902 geheel gehandhaafd, in zijn kommentaar op 1 Kronieken na zijn dood door Hänel uitgegeven (1927) vindt men ze weer. Nu doet zijn theorie nog al erg hypothetisch aan, Rothstein zelf beklemtoont dat herhaaldelijk, al acht hij ze zeer aannemelijk. O. i. bevat ze wel elementen van waarheid, maar toch niet wat de hoofdzaak betreft.

1. De vraag of 1 Kron. 3 : 17, 18 niet in strijd is met Jer. 22 : 28—30 laten we buiten beschouwing. Wij merken alleen op, dat Jer. 22 niet zegt, dat Jojachin kinderloos zal blijven [36]).

2. De lezing האסיר in 1 Kron. 3 : 17 lijkt ons zeer waarschijnlijk [37]). Ook in Matth. 1 : 12 is Sealtiël zoon van Jojachin en niet van Assir. We stemmen toe: dit is niet beslissend, daar Mattheüs geslachten heeft overgeslagen, maar het zegt toch wel iets. Het is onnodig בנו te schrappen, we kunnen met Noordtzij [38]) vertalen: de zonen van Jechonia de gevangene, waren zijn zoon Sealtiël, voorts Malkiram, enz.

3. ± 537 moet Zerubbabel een volwassen man geweest zijn, hij toch neemt bij de terugkeer een voorname positie in [39]). Hij zal dus uiterlijk ± 560 geboren zijn, zijn vader Sealtiël lang voor 561, het jaar van Jojachins verheffing. 2 Kon. 24 : 15 maakt het inderdaad zeer waarschijnlijk, dat Jojachin bij zijn wegvoering naar Babel nog geen kinderen had. Zo moet dus Sealtiël tijdens Jojachins gevangenschap zijn geboren, hoogstens werd hij bij Jojachins wegvoering verwacht.

4. Moeten we aannemen, dat Pedaja pas geboren is na 561, Jojachins verheffing? Rothsteins argument is: de betekenis van zijn naam. We moeten met dit argument zeer voorzichtig zijn. Rothstein zegt wel: in welke andere situatie van Jojachins leven past deze naam? Maar wat weten we van zijn leven tussen 597 en 561? Van Rothsteins argumentatie zegt Kittel: „besonders die aus den Namen abgeleiteten Erwägungen (sind) der Natur der Sache nach stark subjektiv gefärbt" [40]).

5. Is het dus niet onmogelijk, dat ook Malkiram, Jojachins tweede zoon eerst na 561 is geboren, dan hoeven we op grond van de geboorte der zonen niet tot een verzwaring van Jojachin's gevangenschap te concluderen. Maar dan blijft daarvoor ook geen grond over. Zelfs

[36]) Zie G. Ch. Aalders, *Jeremia*, I, (Korte Verklaring), Kampen, 1923 t. p.

[37]) Keils poging (*Chronik*, t. p.) om de overgeleverde tekst te handhaven, lijkt ons totaal mislukt en behoeft geen bespreking.

[38]) A. Noordtzij, *De boeken der Kronieken*, I, (Korte Verklaring), 46, Kampen, 1937. Ongeveer gelijk A. van Selms, *1 Kronieken* (Tekst en Uitleg), 42/43, Groningen-Batavia, 1939.

[39]) Dit argument betekent voor Rothstein niets, hij houdt de Chronist voor onbetrouwbaar en meent, dat Zerubbabel ± 538 is geboren. Zie later.

[40]) Kittel, 23.

echter al konden we bewijzen, dat Malkiram voor 561 werd geboren, dan was nog niet aangetoond, dat enige tijd na 597 een verzwaring in die gevangenschap heeft plaats gevonden. Dan moest nog overwogen worden, of 2 Kon. 25 : 27 v.v. (Jer. 52 : 31 v.v.) beslist van een zodanige gevangenschap spreekt, dat Jojachin in die tijd geen kinderen kon krijgen [41]. In ieder geval staat vast, dat we over het geboortejaar van Malkiram en Pedaja niets kunnen zeggen.

6. Er is geen enkele reden om in 1 Kron. 3 : 18 te lezen: פריה הואש" Rothstein zelf zegt: „Ich weisz dasz kein alter Textzeuge diese Vermutung stützt" [42]. Zijn argument voor deze tekstwijziging is zeer zwak. Wat weten we van Jojachins leven in ballingschap en van de omstandigheden, waaronder zijn zonen werden geboren? Men zou ook kunnen beweren: Sennazar is de eerste zoon, die na 561 geboren werd, uit dankbaarheid jegens Evil-Merodach ontving hij een Babylonische naam.

Wij komen tot een conclusie. Er is geen enkele grond voor de bewering, dat Sesbazzar een Davidide is geweest. Noordtzij beweert zelfs, dat hij dat niet geweest is op grond van נשיא ל״ Ezra 1 : 8 [43]. Het is duidelijk, dat wij hier niet mee instemmen, zie boven. Noordtzij's bewering ging zelfs niet op, al betekende נשיא ל״ wat Noordtzij meent. Wel moet toegegeven worden, dat het dan enigszins vreemd zou zijn, dat Sesbazzar aldus, als stamvorst van Juda dus, en niet als Davidide werd aangeduid, maar beslissend is dit niet.

Onze slotsom is: Sesbazzar is hoogst waarschijnlijk een Jood geweest. Meer kunnen we niet zeggen. Is het waarschijnlijk, dat hij een Davidide was? Men kan opmerken: Zerubbabel zijn opvolger was dat ook. Maar Nehemia een later stadhouder, niet. Het is niet uitgesloten, dat Cyrus in verband met de nationale en Messiaanse aspiraties der Joden, die juist sterk aan Davids huis verbonden waren, aanvankelijk geen Davidide tot stadhouder heeft aangesteld. Maar we weten het niet. Wel is er enige reden om te vermoeden, dat Sesbazzar geen vooraanstaande figuur (b.v. hoofd van een aanzienlijke familie — de familiehoofden spelen na de ballingschap (weer) een rol van betekenis) onder de Joden is geweest. Van enig optreden van hem bij grote gebeurtenissen lezen we niets. Cyrus kan wel opzettelijk een niet vooraanstaande figuur tot eerste stadhouder hebben benoemd. Hij moest toch rekenen met de sterke nationale aspiraties der Joden.

Tenslotte: wanneer is Zerubbabel Sesbazzar opgevolgd? Daar weten we heel weinig van. Uit Ezra 4 : 24 en 6 : 7, Hag. 1 : 1, 14 en Zach.

---

[41]) Verg. Kittel, 23.
[42]) Rothstein, *Jojachin*, 28.
[43]) Noordtzij ad Ezra 1 : 7, 8.

4 : 9 kunnen we alleen afleiden, dat Zerubbabel in 520 reeds en in 515 nog stadhouder was. Misschien volgt uit de wijze waarop Ezra5 : 14, 16 over Sesbazzar spreekt, dat deze toen al enige tijd geen stadhouder meer was. Maar we weten al weer niet, wanneer (d. w. z. hoe lang na de hervatting van de tempelbouw) Thathnai's brief is geschreven. Sellin oppert nog de mogelijkheid, dat Sesbazzar tussen 522 en 520 is afgezet [44]). Daarvoor is geen enkele grond. Meinhold uit de veronderstelling, dat Sesbazzar spoedig na zijn aankomst te Jeruzalem is gestorven [45]). Dat verklaart — zo zegt hij — het eenvoudigst zijn plotseling verdwijnen. In 536/5 leeft Sesbazzar echter nog (Ezra 5 : 16) en van de tijd tussen 535 en 520 weten we niets af. Ook deze veronderstelling heeft dus weinig grond.

(Wordt vervolgd).

*

[44]) Sellin, *Gesch.*, II, 97. Verg. ook Rothstein, *Jojachin*, 68 v.v.
[45]) J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*[3], 309, Gieszen, 1932.

BOEKBESPREKING

Dr W. F. DANKBAAR, *Hoogtepunten uit het Nederlandsche Calvinisme in de Zestiende eeuw*. Haarlem, 1946, 198 blz., geb. *f* 5.90.

Het Woord Vooraf van Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink draagt het stempel van de bange bezettingstijd. En de schrijver deelt mee, dat zijn studie gereed kwam in het voorjaar van 1944, maar tengevolge van de perscensuur der bezetters niet kon gepubliceerd worden. Dit pleit al a priori voor het werk en de inhoud maakt het te meer begrijpelijk, dat de bezetter er het tegendeel van propaganda in zag voor zijn boze oogmerken. Achtereenvolgens vinden we schetsen over de gemeenten onder het kruis en het levenswerk van Guido de Brès, Marnix van St Aldegonde in zijn betekenis voor de vestiging van de Nederlandse Gereformeerde Kerk, Willem van Oranje als verdediger van het recht van opstand en als strijder voor vrijheid van godsdienst, de stichting van de Leidse Universiteit en de eerste decennia van haar bestaan, het Calvinistisch volkskarakter in het geestelijk lied, bepaaldelijk in Valerius' „Nederlandsche Gedenck-clank".

Het is goed, dat het boek, al was het bijzonder bestemd voor de jaren van de overweldiging van ons land, na de bevrijding niet achterwege is gebleven. Het biedt historische lectuur van het edelste soort: belangrijke onderwerpen, op wetenschappelijk verantwoorde wijze behandeld en in beschaafde en vlotte schrijftrant gepresenteerd.

De schrijver pretendeert niet geheel onbekende dingen naar voren te brengen of eenige volledigheid na te streven. Maar onmiskenbaar heeft hij niet alleen een juist gebruik gemaakt van allerlei reeds verschenen monografieën, doch ook zich tot de primaire bronnen begeven. En in zijn keus en beperken van de stof heeft hij over het algemeen een gelukkige greep gehad.

Wij misten blijken van het benutten van studies als van Prof. Haitjema over het Convent van Wesel, van Dr de Pater over godsdienst en politiek in de eerste periode van het Nederlandse Calvinisme, van Prof. Wille over Marnix' Biëncorf, van Prof. Bohatec over de verhouding van Kerk en Staat en recht bij Calvijn, van Kuyper over Calvinisme en Wetenschap, van Dr Duker (in zijn biografie over Voetius) over het interne leven van de Leidse Universiteit in haar „kinderschoenen", van Dr F. C. Wieder over de Schriftuurlijke liedekens.

Al zou over de waardering van sommige feiten enig verschil kunnen bestaan, bepaald foutieve voorstellingen zijn o.i. niet aan te wijzen.

Een enkel citaat van actuelen aard zij ons vergund.

Uit naam van de Synode van Bedhbur riep Marnix de Kerken op tot het houden van een (eerste) algemene Synode te Emden „nae het exempel der Françoissche ghemeynten" en om daarheen officiële gevolmachtigden te

zenden „om alles wat inde ghemeyne vergaderingen sal voorgedragen worden te mogen bewilligen ende besluyten, euen als off V. L. alle met eenander tegenwoordich waert."

En dan deze opmerking van de auteur:

„Toch dient niet uit het oog verloren te worden, dat vrijheid van wetenschappelijk onderzoek nog slechts een formeel beginsel is en gedragen moet worden door positieve beginselen, welke een universiteit zooal niet dwingend moeten beheerschen, dan toch geestelijk moeten doordringen, wil zij niet tot karakterloosheid vervallen."

DEN HARTOGH.

A. A. van Ruler, *Droom en gestalte*, een discussie over de Theologische principes in het vraagstuk van Christendom en Politiek. Amsterdam, U. M. Holland, 1947.

Het werk van prof. van Ruler verdient zeker een eigen artikel in dit tijdschrift. Ik hoop, dat het spoedig zal worden geschreven. Dan zal dat artikel zich ongetwijfeld vooral ook met dit boek bezig houden, dat een soort samenvatting geeft van de gedachten van den Utrechtsen hoogleraar.

Ik moet hier een recensie schrijven. Het is onmogelijk daarin dit boek ten volle tot zijn recht te laten komen. Daarom bepaal ik me tot één punt, dat als ik wel zie, de hoofdzaak is. De opzet van dit boek is aldus, dat de schrijver zich antithetisch orienteert aan Barth en aan Kuyper. Nu spreken we hier niet over Barth, alleen over Kuyper. Ik meen, dat ook Van Ruler Kuyper verkeerd ziet. Nu niet, omdat hij hem tot een wedergeboortetheoloog maakt, doch omdat hij niet ziet, dat Kuyper niet alleen het Christendom, het Christelijk volksdeel, de belangen der kerk op het oog heeft, maar wel degelijk het gehele volk. Alleen hij heeft het belang van het volk gezocht door kernvorming. Dit heeft Prof. van Ruler niet voldoende gezien. Het gevolg is, dat hij allerlei schrijft, waar ik het van harte mee eens ben, zo het belangrijke punt, dat het Christendom eigen vormen schept ook in de politiek. Het misverstaan van Kuyper, gelijk ik dat ook elders ten aanzien van een ander boek van Van Ruler heb trachten aan te wijzen, maakt, dat van een gemene gratie geen sprake is. We denken hier aan het standpunt van Calvijn, die meer dan één staatsvorm mogelijk, goed achtte, maar tòch aan een bepaalde de voorkeur gaf.

Met het voorafgaande hangt een ander punt nauw samen. Van Ruler maakt niet voldoende onderscheid tussen wat principieel geëist is en wat op een bepaald ogenblik bereikbaar wordt geacht en hij maakt het bereikbaar geachte tot het principieel geëiste. Zo schrijft Prof. van Ruler veel, waarmee ik ten volle instem, maar het feit, dat hij zich een Kuyper (en misschien ook wel een Barth) vormt naar zijn eigen beeld en dien bestrijden gaat en natuurlijk gemakkelijk overwint, ontneemt veel waarde aan zijn boek.

Wanneer ik zeg, dat ik het met veel eens ben, betreft dat veel het positieve uitgangspunt. Met de uitwerking, voorzover dit boek die geeft, met de consequenties staat het anders.

Dit boek is helder geschreven. Samenvattingen maken het bestuderen gemakkelijk.

F. W. GROSHEIDE.